HISTORIA DE LA CULTURA EN LA EDAD MODERNA

Arturo Morgado García

UCA Universidad de Cádiz

creative commons

HISTORIA DE LA CULTURA EN LA EDAD MODERNA

Arturo Morgado García

Universidad de Cádiz

Cádiz, 2017

INTRODUCCION

A MANERA DE JUSTIFICACIÓN.

En 1998 Gloria Franco Rubio, en la actualidad catedrática de Historia Moderna de la Universidad Complutense de Madrid, publicaba su obra *Cultura y mentalidad en la Edad Moderna.* Se trataba, a pesar de su brevedad, de un libro importante, por cuanto era la primera síntesis en lengua castellana de lo que por aquel entonces muchos llamábamos todavía historia de las mentalidades, y hoy se denomina historia cultural o sociocultural. El autor de estas líneas acogió dicha obra con entusiasmo, y muy pronto la utilizó como punto de partida para la asignatura *Historia de la cultura en la Edad Moderna*, impartida en la licenciatura de Historia de la Universidad de Cádiz desde el curso académico 2006-2007, cuyo programa se basaba en buena medida en el índice de dicho libro. En los años sucesivos, no obstante, fuimos añadiendo nuevos contenidos e introduciendo una serie de modificaciones, aunque el índice final no difiere demasiado del punto de partida. En cualquier caso, era un buen índice, así que ¿para qué cambiarlo más que lo estrictamente imprescindible?

Lo que se ofrece aquí son los apuntes de dicha asignatura. No hay que tomarlo en modo alguno como un libro, ni perdirle los requisitos académicos ni formales que todo libro requiere, sino, simplemente, como unos apuntes de clase y como unos materiales válidos (a lo mejor ni eso) para la docencia universitaria, pero no para ser juzgados por la comunidad académica. La pregunta del millón es por qué no nos hemos planteado convertirlo en manual. En primer lugar, porque un libro necesita unos requisitos formales que estos materiales en modo alguno cumplen, y además un libro ha de cumplimentar todo el ritual académico formado por evaluadores externos, correcciones, pruebas de imprenta, etc. En segundo término, porque a quienes trabajamos en universidades periféricas nos resulta muy difícil acceder a editoriales de ámbito nacional al carecer del capital relacional necesario para ello. O a lo mejor podríamos hacerlo, pero no nos apetece realizar el esfuerzo. En tercer lugar, porque la CNEAI no considera los manuales ni las obras de divulgación como aportaciones básicas para solicitar los Sexenios de Investigación, así que para qué vamos a hacer el esfuerzo de convertirlo en libro. En cuarto lugar, porque ofrecemos numerosas ilustraciones y si lo publicáramos en forma de libro, que tiene ánimo de lucro porque tiene un precio de venta al público, se nos echarían encima los museos de procedencia por no haber pagado los consiguientes derechos de reproducción, lo que nos saldría más caro de lo que nunca podríamos conseguir a través de los derechos de autor. En quinto lugar, porque nos limitamos al ámbito europeo, dejando de lado todo el mundo colonial americano, cuyas pautas culturales merecerían ser tenidas en cuenta. En sexto, porque el desarrollo de los temas es desigual (pueden parecer muy flojas, y lo son, las partes dedicadas a la fiesta o a la educación), lo que está muy relacionado con nuestras lecturas, nuestros intereses investigadores, o nuestras fobias temáticas. Y, finalmente, porque creemos en el acceso libre y gratuito de la producción académica, y la red nos parece el camino más apropiado para ello. Escritas estas líneas, ofrecemos gratuitamente estos materiales, dirigidos en primer lugar a los alumnos del grado de Historia de la Universidad de Cádiz que cursan la asignatura *Historia de la cultura en la Edad Moderna*, aunque cualquiera, obviamente, puede acceder a ellos. Lo único que pedimos es benevolencia en su juicio.

1

La Historia de la Cultura y su problemática

Cuando planteamos historiar la cultura europea de la Modernidad, tenemos que realizar, antes que nada, una serie de advertencias de carácter general. En primer lugar, nos encontramos con un mundo que dependió durante mucho tiempo de *lo leído* antes que de *lo visto*, según expresara C.S. Lewis refiriéndose a la cultura medieval, aunque ello podemos aplicarlo también a la cultura altomoderna: "*el carácter absolutamente libresco o erudito de la cultura medieval. Cuando decimos que la Edad Media es la época de la autoridad, solemos referinos a la autoridad de la Iglesia. Pero fue la época no sólo de la autoridad de esta última, sino también de las autoridades...todo escritor, a poco que pueda, se basa en un escritor antiguo, sigue a un auctor preferentemente laino...en nuestra sociedad, la mayoría del conocimiento depende, en última instancia, de la observación. Pero la Edad Media dependía predominantemente de los libros...los medievales eran librescos. En verdad, creían en los libros a pies juntillas. Les costaba mucho creer que algo que un antiguo auctour hubiese dicho fuese pura y simplemente falso*" [1], y ello solamente se romperá, y no del todo, a partir de la llamada Revolución Científica. Nos encontramos, asimismo, con un mundo que durante mucho tiempo usaría como lengua de cultura el latín, y que utilizará como referente inexcusable la época clásica. Autores como Plinio, Séneca o Tácito, se siguen leyendo e imprimiendo no por una mera cuestión de arqueología cultural, como sucede en la actualidad, sino porque se consideraba que tenían algo que decir. Pero, en opinión de Cipolla, "*Esta continuidad se rompió entre 1780 y 1850. A mediados del siglo XIX, si un general estudia la organización del ejército romano, si un médico se interesa por las ideas de Hipócrates y Galeno, si un agrónomo lee a Columela, lo hacen por puro interés histórico o como ejercicio erudito...en 1850 el pasado no era sólo pasado: estaba muerto*"[2].

Por otro lado, historiar la cultura tiene un problema, que es el general de todos los historiadores, a saber, que conocemos el final de la secuencia. Franz Kafka, autor de fina y aguda sensibilidad, escribió en su diario del 2 de agosto de 1914: "*Alemania ha declarado la guerra a Rusia. Por la tarde, curso de natación*"[3] . A primera vista, podríamos pensar

[1] LEWIS, C.S., *La imagen del mundo. Introducción a la literatura medieval y renacentista*, Barcelona, Península, 1997, pp. 13-14, 18. Y añade, "*el hombre medieval no era un soñador ni un vagabundo...era un organizador, un codificador, un constructor de sistemas...nada gustaba más a los medievales –ni hacían mejor- que clasificar y ordenar. Supongo que de todas nuestras invenciones modernas la que habrían admirado más habría sido el fichero*" (p. 17).

[2] CIPOLLA, Carlo M., *Historia económica de la Europa preindustrial*, Madrid, Alianza, 1981, pp. 290-291.

[3] NEITZEL, Sonke, y WELZER, Harald, *Soldados del Tercer Reich. Testimonios de lucha, muerte y crimen*, Barcelona, Crítica, 2012.

que Kafka era un inconsciente por no darse cuenta de que se avecinaba un conflicto que causaría millones de víctimas y que acabaría con el final del Imperio Austrohúngaro y le convertiría en ciudadano de Checoslovaquia. Pero Kafka, obviamente, no podía saberlo. Tal como expresan Neitzel y Welzer, "*En la psicología social, hace tiempo que se ha descrito bien el fenómeno del sesgo sistemático de retrospección. Una vez que se ha constatado el resultado de un proceso social, siempre se piensa que uno ya sabía desde el principio cómo iba a terminar todo aquello; y así, a posteriori, uno encuentra toda clase de señales que hace ya mucho tiempo que apuntaban hacia el derrumbamiento o el desastre*". Es por tal motivo por lo que consideramos la Revolución Francesa o el crack del 29 como acontecimientos inevitables, cuando muy bien podían haber tomado otros derroteros.

Y como conocemos el final de la secuencia, tendemos a fijarnos en autores, libros o ideas que consideramos precursores/as de nuestra cosmovisión actual, cuando en muchas ocasiones no fueron ni mucho menos los o las que tuvieron mayor eco entre los contemporáneos. David A. Bell pone de relieve cómo "*Concentrados en cuestiones de pura originalidad intelectual o buscando autores que anticiparon sus propias definiciones y doctrinas, tienden a ocultar sus escritos a pesar de su fama…lo que más cuenta es lo que los hombres y las mujeres leían, discutían y se tomaban en serio, en vez de los tratados filosóficos más avanzados del momento*"[4]. Todo ello lo expresa a cuenta de François Fénelon, obispo francés que publicara en 1699 *Las aventuras de Telémaco*. Para nuestros gustos actuales, la lectura de esta obra, totalmente olvidada, en la que se describe cómo Telémaco, acompañado de Mentor (que no es otro que la diosa Minerva), recorre el Mediterráneo buscando a Ulises; nos parece absolutamente insufrible por su tono retórico y sentimentaloide. Pero la obra de Fénelon tuvo un éxito impresionante, conociendo numerosas traducciones y ediciones a lo largo del siglo XVIII, y uno de sus personajes, Mentor, ha dado origen a un sustantivo. Y cuando en 1770 la corona francesa decidió encargar las estatuas de los hombres más grandes de la historia de Francia, Fénelon figuraba entre los cuatro primeros.

La historiografía de la cultura

La definición de cultura es complicada. Quien primero conceptualizó modernamente el término fue el británico Edward Barnett Tylor, en su célebre *Cultura primitiva,* aparecido en 1871. Esta definición ha sido mil veces repetida y reproducida, pero sigue siendo un referente inexcusable. Tomándolas en su sentido etnográfico amplio, la cultura o la civilización, dice Tylor, son aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, las artes, la moral, el derecho y la ley, además de las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre como miembro de la sociedad[5].

[4] BELL, David A., *La primera guerra total*, Madrid, Alianza, 2012, p. 97.

[5] SERNA, Justo, y PONS, Anaclet, *La historia cultural. Autores, obras, lugares*, 2º edición, Madrid, Akal, 2013, p. 22.

Desde luego, no es la única propuesta. Peter Burke la define como "*un sistema de significados, actitudes y valores compartidos, así como de formas simbólicas a traves de las cuales se expresa o se encarna*"[6]. En opinión de John Fiske, es el proceso constante de producir significados de y desde nuestra experiencia social, y estos significados forjan una identidad[7]. Según Raymond Williams hay tres definiciones amplias. La palabra puede usarse para referirse a un proceso general de desarrollo intelectual, espiritual y estético, por lo que nos estaríamos refiriendo exclusivamente a grandes filósofos, grandes artistas y grandes poetas. Un segundo uso puede sugerir un modo de vida específico de un pueblo, un período o un grupo, por lo que podríamos hablar también del desarrollo de la alfabetización, las vacaciones, el deporte o las fiestas religiosas. Finalmente, puede referirse a las obras y prácticas de la actividad intelectual y, especialmente, artística, es decir, aquellos textos y prácticas cuya función principal es tener un significado, producir o proporcionar la ocasión para la producción de un significado[8]. Este papel proteico de la cultura ha sido puesto de relieve por otros autores: John Storey, siguiendo en buena medida a Foucault, señala que la cultura es un proceso activo, que no yace durmiendo en los objetos esperando pacientemente a su consumidor, antes al contrario, es la práctica de hacer y comunicar significados, no es el objeto, sino la experiencia del objeto: cómo elaboramos su significado, qué hacemos con él y cómo lo dotamos de un valor[9].

La historia de la cultura[10] no es un descubrimiento nuevo ni una invención, y ya en el siglo XIX podemos encontrar la obra de Jacob Burckhardt (1818-1897)(que designa como cultura el conjunto de las condiciones de la vida humana, desde el lenguaje hasta las formas de sociabilidad, pasando por las ciencias y las artes, excluyendo la religión y el Estado)[11] *La cultura del Renacimiento en Italia* (1860), y posteriormente *El otoño de la Edad Media* (1919) de Johan Huizinga (1872-1945). Ambos autores partían de un mismo presupuesto: se centraban en la historia de los clásicos, un canon de obras maestras de arte, literatura, filosofía o ciencia, y ambos iniciaron sus libros con el fin de comprender ciertas obras ubicándolas en su contexto histórico, las pinturas de Rafael y Van Eyck respectivamente. Hasta los años treinta, las principales contribuciones procederán del mundo cultural germánico, como *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904) de Max Weber (1864-1920), o *El proceso de civilización* (1930) de Norbert Elias (1897-1990), ambos sociólogos, así como el círculo erudito reunido en torno al millonario hamburgués Aby Warburg (1866-1929), de los que destacaron el filósofo Ernst Cassirer

[6] BURKE, Peter, *La cultura popular en la Europa Moderna*, 3º edición actualizada, Madrid, Alianza, 2009, p. 17.

[7] FISKE, John, *Reading the Popular Culture*, Londres, Routledge, 1994, p. 1.

[8] WILLIAMS, Raymond, *Keywords*, Londres, Fontana, 1983, pp. 87-88. Cit. por STOREY, John, *Teoría cultural y cultura popular*, Barcelona, Octaedro, 2002, p. 14.

[9] STOREY, John, *Inventing popular culture: from folklore to globalization*, 2003, 5º edición, Londres, Blackwell, 2003, p. X.

[10] Seguimos básicamente BURKE, Peter, *Qué es la historia cultural*, Barcelona, Paidós, 2006.

[11] DANIEL, Ure, *Compendio de historia cultural. Teorías, práctica, palabras clave*, Madrid, Alianza, 2005, p. 194.

(1874-1945), o los historiadores del arte Fritz Saxl (1890-1948) y Erwin Panofsky (1892-1968). Muchos de ellos abandonarían Alemania con la llegada de los nazis al poder.

A partir de los años sesenta y setenta fue determinante la influencia de los antropólogos. En la antigua Unión Soviética, Aaron Gurevich (1924-2006), interesado en el estudio de la Noruega e Islandia medievales, acudió a comparaciones con los indios de la Columbia Británica. En Gran Bretaña destaca la antropología social, fundada por Bronislaw Malinowski (1884-1942), cuya primera obra importante sería *Los argonautas del Pacífico Occidental* (1922). Su contemporáneo Radcliffe Brown (1881-1955) hace hincapié en la racionalidad de prácticas e interpretaciones del mundo aparentemente exóticas, que permiten enfrentarse con gran eficacia a situaciones de gran incertidumbre. Otros representantes serán Evans Pritchard (1902-1973), estudioso de la brujería en las culturas africanas, que influiría en las obras de Keith Thomas o Mary Douglas (1921-2007), que en su *Pureza y peligro: análisis de los conceptos de contaminación y tabú* (1966) desarrolla la tesis de que la suciedad reside en los ojos del observador. Por su parte, el francés Levi Strauss (1908-2009), que estudiara la mitología amerindia entre 1964 y 1971, inspiraría a Le Goff y Le Roy Ladurie a analizar los mitos europeos de un modo similar. En Estados Unidos destacaría Clifford Geertz (1926-2006), que hace hincapié en lo que denomina descripción densa (que se refiere a la actitud de observador con la que el etnólogo se enfrenta a sus sujetos y esboza sus contenidos y conclusiones, y a la forma narrativa que da a sus resultados), definiendo la cultura como "*un patrón históricamente transmitido de significados encarnados en símbolos, un sistema de concepciones heredadas expresadas en formas simbólicas mediante las cuales los hombres se comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento de la vida y sus actitudes hacia ellas*" (*Interpretaciones de las culturas*, 1973). Las sociedades, como las vidas humanas contienen en sí sus propias interpretaciones, basta con saber acceder a ellas. Utiliza mucho el concepto de drama social, destacando su análisis del estado teatro del Bali decimonónico, donde el estado estaba al servicio del ritual: la razón de ser del estado era el propio espectáculo. Su impacto es muy destacado en la obra de Robert Darnton (n. 1939) *La gran matanza de gatos* (1984). El concepto de cultura de los antropólogos es muy atractivo, ya que conecta el estudio de los símbolos, que los historiadores habían dejado en manos de los especialistas en arte y literatura, con la vida cotidiana que estaban explorando los historiadores sociales. También atrajo a los historiadores culturales la idea antropológica de las reglas o los protocolos culturales.

Desde finales de los ochenta comienza a utilizarse el concepto de Nueva Historia Cultural, cuyo último adjetivo la diferencia de la intelectual, sugiriendo el acento en las mentalidades, las presuposiciones y los sentimientos más que en las ideas o los sistemas de pensamiento. El interés por la teoría es uno de sus rasgos distintivos, y los teóricos que mayor influencia ejercieron fueron, en primer lugar, Mijail Bajtin (1895-1975) *con La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento* (1965), donde acuña los conceptos carnavalización, destronamiento o lenguaje del mercado, así como el de polifonía, poliglosia o heteroglosia (las diferentes voces que pueden oírse en un único texto, seguido por los especialistas de literatura pero no por los historiadores). Seguiría la obra de Norbert Elias, ya citada, *El proceso de civilización*, donde se centra en los conceptos del umbral de vergüenza y el umbral de repugnancia, que se elevaron progresivamente durante los siglos

XVII y XVIII, excluyendo de la gente educada cada vez más formas de comportamiento; así como en los de competencia o presión social orientada al autocontrol.

Pero, probablemente, sean los autores franceses los que han ejercido mayor influencia. Michel Foucault (1926-1984) estudia a los locos, delincuentes y marginados, señalando las discontinuidades o rupturas. Un concepto clave será el de representación: el mundo existe fuera de nosotros mismos, pero es a través de la representación como lo dotamos de significado: es una práctica mediante la cual hacemos realidad los significados acerca de nosotros mismos, los demás, y el mundo. El significado no es algo que encontremos acabado en la naturaleza, sino que es el resultado de un modo peculiar de representar la naturaleza en la cultura, por lo que nunca será algo acabado o verdadero, sino contingente y abierto a las cambiantes relaciones entre los poderes. Las representaciones siempre tienen lugar en el seno de un discurso, que organiza lo que se puede y no se puede decir acerca de un texto determinado. El poder produce conocimiento, no hay relaciones de poder sin la constitución del correspondiente campo de conocimiento, y ningún conocimiento se produce si no hay relaciones de poder. Las formas dominantes de conocimiento del mundo producen lo que Foucault denomina "*regímenes de la verdad*" que asumen autoridad sobre todas las formas en las cuales pensamos y actuamos. Todo ello es un concepto fundamental, porque nos muestra la relación entre cultura y poder[12].

Pierre Bourdieu (1930-2002), autor de *La distinción* (1979), elabora el concepto de reproducción cultural, proceso mediante el cual un grupo mantiene su posición en la sociedad a través de un sistema educativo que se presenta como autónomo e imparcial; así como el de *habitus* (que significa las disposiciones adquiridas por experiencia y convertidas en una segunda naturaleza, unas disposiciones que los actores no sólo han interiorizado, sino también encarnado), examinando la práctica cotidiana como una improvisación prolongada dentro de un armazón de esquemas inculcados por la cultura lo mismo en la mente que en el cuerpo. Sus expresiones capital cultural, capital simbólico y estrategia han sido muy asumidas.

Posteriormente, los historiadores culturales se plantearon la cuestión de si la medida o los modos en que los investigadores construyen sus objetos de estudio constituye en sí misma un objeto de estudio, lo que los filósofos y sociólogos denominan construcción social de la realidad. Los psicólogos, por ejemplo, describen cada vez más la percepción como un proceso activo más que como un reflejo de lo que se percibe. Sociólogos, antropólogos o historiadores hablan cada vez más de la invención o la constitución, por ejemplo, de la etnicidad, la clase, el género o la propia sociedad. Ya Foucault en *La arqueología del saber* (1969) definía los discursos como prácticas que construyen los objetos de los que hablan. Pero destaca la obra de Michel de Certeau (1925-1986), autor de un libro sobre la vida cotidiana en la Francia de los setenta *L' invention du quotidien* (1980) donde afirmaba la creatividad y la inventiva de las personas en sus prácticas cotidianas. Pensaba en términos de la gente corriente que selecciona de un repertorio, que combina de nuevas formas lo seleccionado y que ubica en nuevos contextos aquello de lo que se ha

[12] STOREY, John, *Cultural studies and the study of Popular Culture*, Athens, U. Georgia Press, 2003, pp. 3-6.

apropiado: esta construcción de lo cotidiano mediante prácticas de reutilización forma parte de lo que denomina tácticas.

Hoy día, la historia de la cultura se ha extendido a nuevos ámbitos, como la política, la violencia (la guerra y la agresividad como fenómeno cultural) o las emociones y las [13]percepciones, destacando las obras de *Los ojos de Rembrandt* de Simon Schama (1999), *El perfume y el miasma* de Alain Corbin (1982), o *Listening in Paris* (1995) de James Jonson, que ofrece la historia cultural de la percepción de la música en los siglos XVIII y XIX, donde defiende el surgimiento de un nuevo modo de escuchar a finales del Antiguo Régimen. Por otro lado, hay una especie de venganza por parte de la historia social, de modo que hoy día es muy frecuente el concepto de historia sociocultural.

Últimamente se ha afirmado la influencia de las tesis posmodernistas. La modernidad fue aquella etapa en que Occidente habría hecho suya la noción de progreso, asociándola a la ciencia, a la técnica y, por tanto, al dominio de la naturaleza y de la misma sociedad. Progreso y Ciencia se habrían visto por los modernos como evidencias indiscutibles, dadas las mejoras materiales experimentadas por ellos mismos. A nivel historiográfico, ello se plasmaría en lo que Jean François Lyotard, autor de *La condición postmoderna* (1979), denominaba los *metarrelatos,* grandes narrativas de aspiración universal que daban sentido y ordenaban la realidad externa hasta encajarla dentro de un determinado sistema cultural[14].

Los posmodernos critican esta ciencia positivista o remotamente fundada en el positivismo y hacen suya una parte de la enseñanza historicista, la imposibilidad de separar el sujeto cognoscente y el objeto de observación. Lo observado tampoco se presenta estable ni puede preverse a partir de unas presuntas leyes o regularidades. Es más, la separación entre lo externo y lo interno sería otra convención moderna, un modo de orientarse y de discernir para actuar eficazmente. No existe una realidad al margen del observador, puesto que para poder operar con ella se precisa de un discurso que la identifique y la designe culturalmente. Para los posmodernos, el problema no es solo que haya un conflicto de interpretaciones acerca de los actos humanos o una disputa de explicaciones acerca de la naturaleza, sino que el mundo, más que tener una ontología propia, depende de las infinitas observaciones o descripciones que lo constituyen. Esas observaciones y esas descripciones son discursos y la materialidad misma de lo real carece de significado más allá de su enunciación. Desde este punto de vista, no existe un discurso que reproduzca la realidad, y no solo porque no dispongamos de suficientes instrumentos lingüísticos, sino porque esa realidad convertida en lenguaje solo puede ser representada, traducida con significados particulares[15].

[13] Sobre las nuevas tendencias, cfr. CHARTIER, Roger, La nouevelle histoire culturelle existe-t-elle?, *Francia, Forschungen zur westeuropäischen Geschichte*, 33/2, 2006.

[14] SERNA, Justo, y PONS, Anaclet, *op. Cit*., pp. 179-180.

[15] SERNA, Justo, y PONS, Anaclet, *op. cit*., p. 182.

Naturalmente, todo ello ha tenido fuertes consecuencias en el plano intelectual. A nivel cinematográfico, se considera que *Matrix* (Lana y Lilly Wachowsky, 1999) es la quintaesencia del postmodernismo. A nivel científico, podríamos aludir como antecedente al Principio de Incertidumbre formulado por Werner Heisenberg en 1925 (cuya consecuencia, en el plano epistemológico, es que al estudiar el mundo lo estamos modificando, por lo que nunca tendremos la seguridad de un conocimiento pleno del mismo, y siempre hablaremos de probabilidades, no de certezas absolutas), y, con mayor actualidad, a la teoría del caos (las pequeñas alteraciones habidas en un sistema complejo pueden producir grandes variaciones difíciles de predecir). Y, a nivel historiográfico, se insistirá en que la labor del historiador es, en buena medida, una invención. Es muy significativa la obra de John Brewer que aborda el asesinato de la amante del conde de Sándwich, Martha Ray, por parte del clérigo James Hackman en 1779, y que señala cómo este episodio ha conocido varias lecturas, puesto que "*La versión….del siglo XIX trata sobre las ideas victorianas de la moralidad y el progreso y su conexión con la concepción victoriana de la historia propiamente dicha…los capítulos sobre el siglo XX tratan de los objetivos de la literatura femenina y la política conservadora del período de entreguerras…los primeros relatos…se crearon según la visión que el siglo XVIIÍ tenía de sí mismo como una época moderna de sentimiento y sensibilidad, según la cual la mala conducta era más objeto de simpatía que de censura. En cambio, los victorianos situaron el incidente en el contexto de la depravación aristocrática y la profunda desigualdad con las que creían que el progreso material había acabado"*[16], llegando a la siguiente conclusión: "*La historia estaba ahí fuera esperando a ser descubierta, exactamente del mismo modo que Sherlock Holmes utilizaba sus habilidades forenses para encontrar pistas que explicaran un misterio (pero)…la Historia se hace, no se descubre, es un producto del historiador, no un objeto natural que espera ser descubierto*"[17].

Porque lo que importa en definitiva no es sólo el análisis de la realidad de un pasado que nunca llegaremos a aprehender, sino también el estudio de las visiones que ese pasado ha ido suscitando a lo largo del tiempo. Es modélico, en este sentido, el estudio que Michel Pastoreau realiza de la influencia de Ivanhoe sobre los medievalistas, señalando que la mayor parte de los medievalistas franceses de determinada generación tomaron su decisión vocacional tras visionar el film del mismo título dirigido por Richard Torpe en 1952, concluyendo con estas palabras, que suscribimos por completo: "*Se trata de una Edad Media arquetípica, indeleble, venida de lejos, en parte de la propia época medieval, en parte de los siglos XVI y XVII…los trabajos recientes de los historiadores han modificado esa Edad Media en varios puntos…pero nunca la cuestionaron de manera fundamental…es probable que los futuros trabajos de los historiadores tampoco logren hacerlo. ¿Debemos lamentarlo?...Por supuesto que no. De un lado, porque lo imaginario siempre forma parte de la realidad y porque ese imaginario de la Edad Media que llevamos en nosotros…existe,*

[16] BREWER, John, *Un crimen sentimental. Amor y locura en el siglo XVIII*, Madrid, Siglo XXI, 2006, pp. XV-XVI.

[17] BREWER, John, *Un crimen*, p. 262.

lo sentimos, lo vivimos. Por otro lado, porque la verdad histórica es inestable…la Historia no es sólo lo que ocurrió, también es lo que se ha hecho con eso"[18].

El concepto de cultura popular

La cultura de la Edad Moderna no era uniforme ni homogénea, sino que estaba fragmentada en parcelas y niveles culturales que se relacionaban entre sí enriqueciéndose o excluyéndose, a través de una influencia recíproca, mediante la asimilación de elementos culturales ajenos que serán asumidos, rechazados o transformados. La existencia de diferencias culturales dentro de las denominadas sociedades civilizadas constituye la base de la disciplina que paulatinamente se ha autodefinido como folklore, etnología o historia de las tradiciones europeas. Pero el empleo del término cultura como definición del conjunto de actitudes, creencias, patrones de comportamiento, etc, propios de las clases subalternas en un determinado período histórico es relativamente tardío, y préstamo de la antropología cultural. Solamente a través del concepto de cultura primitiva hemos llegado a reconocer la entidad de una cultura entre aquellos definidos antaño como el vulgo[19].

La cultura popular del período histórico objeto de nuestra consideración es definida por los teóricos de la comunicación como "*folk culture*" frente a la "*mass culture*" de las sociedades industriales[20]. Parte de la dificultad de definirla surge de la otredad implicada que siempre está presente cuando utilizamos este término: la cultura popular siempre se define en contraste con otras categorías conceptuales, cultura folklórica, cultura de masas, cultura dominante, cultura de la clase trabajadora, etc. Y sea cual sea la categoría conceptual que se utiliza como la otra ausente/presente respecto a la cultura popular, ésta siempre afectará a las connotaciones que se manejen al usar el término cultura popular. Es de este modo una categoría conceptual vacía, que puede rellenarse con ona amplia variedad de modos a menudo en conflicto[21]. Así, la cultura popular puede definirse como la cultura que gusta a muchas personas, por lo que emplearíamos un criterio meramente cuantitativo. Puede ser lo que queda una vez que hemos decidido lo que es alta cultura, tratándose de una categoría residual que existe para acomodar los textos y las prácticas culturales que no cumplen con los requisitos necesarios para ser calificados como alta cultura, lo que implícitamente equivale a considerarla como una cultura inferior. Una tercera definición la definiría como una cultura de masas, se produce en masa para el consumo en masa, es una cultura consumida con una pasividad alienante. Una cuarta definición señala que la cultura popular es la cultura que tiene origen en la gente, es la cultura folklórica, de la gente para la

[18] PASTOUREAU, Michel, *Una historia simbólica de la Edad Media Occidental,* Barcelona, Katz Edttores, 2006, p. 378.

[19] GINZBURG, Carlo, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, 2º edición, Barcelona, Península, 2008, pp. 10-11.

[20] STRINATI, Dominic, *An introduction to theories of popular culture*, Londres, Routledge, 1995, p. XVIII.

[21] STOREY, John, *Teoría cultural y cultura popular*, Barcelona, Octaedro, 2002, p. 13.

gente, aunque el problema radica en definir quién es la gente. Una quinta parte del análisis de Gramnsci, especialmente del desarrollo de su concepto de hegemonía: los que utilizan este enfoque ven la cultura popular como un lugar de la lucha entre la resistencia de los grupos subordinados de la sociedad y las fuerzas de incorporación que operan en interés de los grupos dominantes. Una sexta, influida por el debate acerca de la posmodernidad, no reconoce la distinción entre la alta cultura y la cultura popular. Todas estas definiciones nos hacen ver que nunca es suficiente hablar de cultura popular, ya que siempre tenemos que decir con qué lo contrastamos, y la elección que hagamos del otro de la cultura popular aporta a la definición de cultura popular una inflexión teórica y política específica[22].

Para Burke, la cultura popular cabe definirla inicialmente en sentido negativo como cultura no oficial, la cultura de los grupos que no formaban parte de la élite, las "clases subordinadas" tal como las definió Gramsci, formadas por artesanos y campesinos especialmente[23]. Pero este concepto es muy ambiguo, y parece que pasa a significar explícitamente aquellas cuestiones de las que no se ocupará por entender que pertenece a la cultura cultivada[24], ya que se pueden plantear numerosas matizaciones.

Ante todo, ¿qué es lo popular, lo producido o lo consumido por las clases populares? Según John Fiske, el arte de la cultura popular, "*is the art of making do*": las clases subordinadas no pueden producir los recursos de la cultura popular, pero construyen su propia cultura a partir de los recursos que le vienen dados, y los significados de la cultura popular residen no en los textos, sino en su circulación[25].

En segundo término, ¿qué entendemos por clases populares? Según Stuart Hall, la cultura popular se estructura en lo que él denomina la oposición entre el bloque de poder y el pueblo, entendiendo el primero como una alianza relativamente unificada y estable de fuerzas sociales (económicas, legales, morales y estéticas) y al segundo como un conjunto disperso de fuerzas subordinadas, contraponiendo la homogeneidad de los primeros (que controlan, minimizan y estructuran las diferencias sociales porque de este modo sirven a sus intereses) frente a la heterogeneidad de los segundos, que desean mantener sus identidades diferenciales, tratándose siempre de una relación de conflicto y confrontación. Las formas de resistencia variarán en su visibilidad social, pasando de la confrontación política a las formas de evasión, el rechazo de la disciplina social, o la habilidad para construir experiencias individuales[26].

---

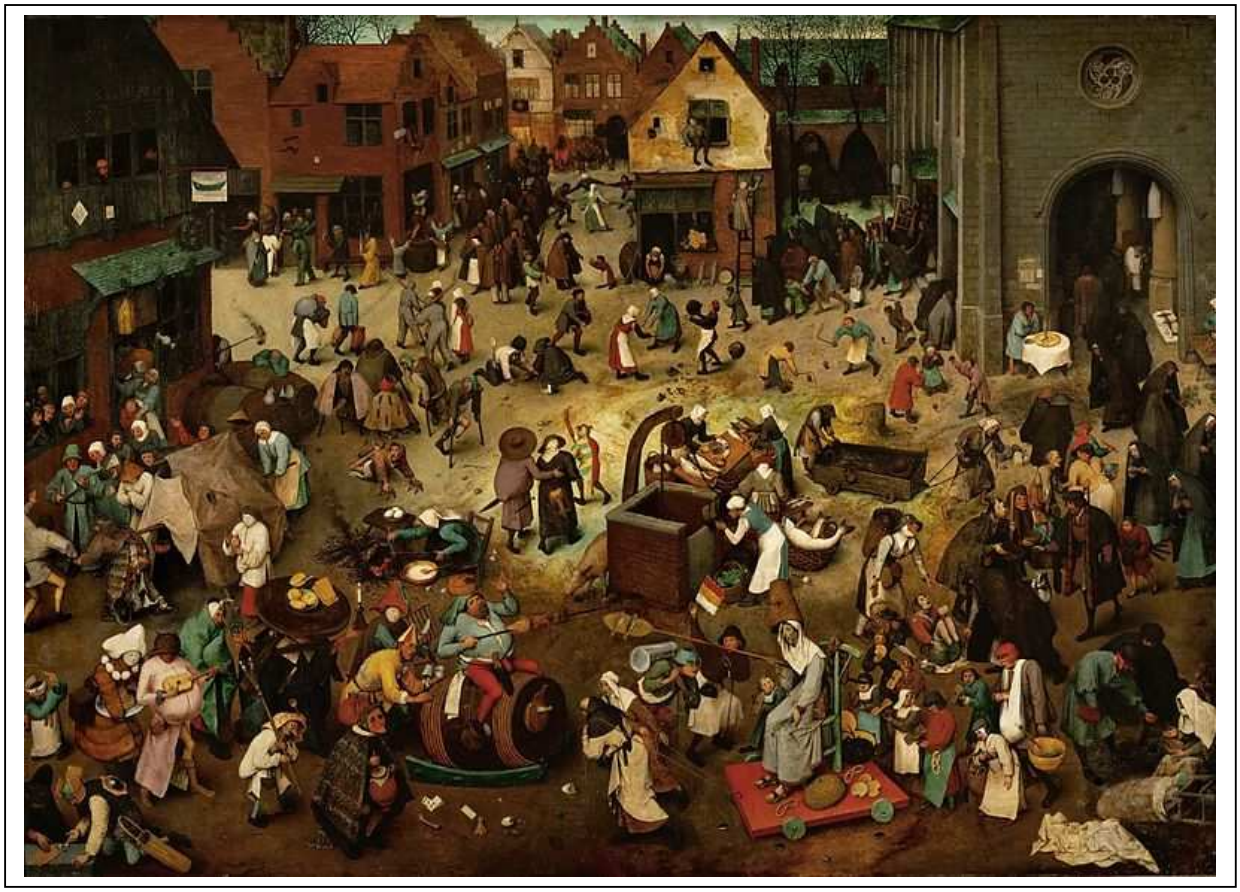
[22] STOREY, John, *Teoría cultural*, pp. 19-32.

[23] BURKE, Peter, *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid, Alianza, 1991.

[24] REVEL, Jacques, "La culture populaire: sur les usages et les abus d' un outil historiographique", FONQUERNE, Yves René (ed.), *Culturas populares: diferencias, divergencias, conflictos*, Madrid, Casa de Velázquez, 1986.

[25] FISKE, John, *Reading the Popular culture*, Londres, Routledge, 1994, p. 4.

[26] HALL, Stuart, "Notes on Deconstructing the Popular", *People's History and Socialist Theory*, 1981, Citado por FISKE, John, *Reading Popular Culture*, p. 8.



Peter Brueghel, *Combate entre Don Carnal y Doña Cuaresma* (1559).

En tercer lugar, si existe una cultura popular, debe tener unos rasgos específicos. ¿Cuáles son? Se ha hecho alusión en este sentido a la importancia de una actitud defensiva ante el mundo como consecuencia del sentimiento de inseguridad, de ahí la importancia de las solidaridades familiares, profesionales y vecinales, la interpretación mágica de la realidad y el carácter oral de su difusión. Sobre este sentimiento de inseguridad, ahonda Muchembled: inseguridad física ante el hambre, el frío y la miseria; inseguridad psicológica, "*peur toujours, peur partout*", como escribiera Lucien Febvre, con sus miedos reales (la muerte, los hombres, los animales como los lobos) e imaginarios (la noche, los fenómenos extraordinarios, lo sobrenatural, el mismo cuerpo humano, cuyo funcionamiento es poco conocido[27]. Michel Bajtin, por su parte, incidía más en los aspectos carnavalescos de la cultura popular, lo que él denominaba realismo grotesco, caracterizado por la degradación, es decir, la transferencia al plano material y corporal de lo elevado, espiritual, ideal o abstracto. Es también una cultura de la risa, que se distingue por su radicalismo y su libertad, y por una despiadada lucidez, opuesta en todo, como la cabeza se opone conceptualmente a lo material y corporal del cuerpo humano, a la alta cultura

[27] MUCHEMBLED, Robert, *Culture populaire et culture des elites dans la France moderne (XVIe-XVIIIe siécles)*, París, 1978, pp. 21ss.

nstitucionalizada, seria y racional, que él denomina oficial. La esencia de la cultura popular de la risa son los lenguajes en que se expresan las fiestas del ciclo carnavalesco, [28].

Y, finalmente, si hay una cultura popular y otra cultura, llamémosle sabia, ¿qué relación hay entre ambas? En los años treinta el antropólogo Robert Redfield distinguió entre una gran tradición (cultivada en las escuelas o iglesias) y una pequeña tradición (nacida en las comunidades aldeanas y los medios iletrados) aunque como indica Burke esta definición es demasiado restringida porque omite la participación de las clases dirigentes en la cultura popular, indicando que ciertamente había dos tradiciones culturales en la Europa moderna: las élites participaban de las dos (aunque la gran tradición era la seria y la pequeña una especie de diversión), el pueblo sólo de la segunda, y las clases dirigentes se alejaron gradualmente de la participación en la pequeña tradición a lo largo de los siglos XVII y XVIII[29].

Pero hoy día es difícil sostener que la clase "sabia" reprima sistemáticamente el discurso popular, como sostenía Foucault y le seguiría Carlo Ginzburg. Jacques Revel habla más que de utilizaciones alternativas, de compromisos, de la articulación de dos conjuntos de prácticas diferentes, compromisos que no excluyen ni los antagonismos ni las luchas, pero que son más complejos y sutiles que la mera oposición entre popular y sabio[30]. Bajtin ha sostenido la interdependencia continua entre ambas culturas. Martin Ingram critica asimismo el modelo bipolar burkeano, señalando que es más presdispuesto a encontrar confrontación que interacción[31]. Y Robert Darnton nos muestra que "*estos grupos no habitaban mundos mentales completamente separados*", y pone el ejemplo de los cuentos de hadas, mereciendo la pena que transcribamos sus opiniones *in extenso*:

"*Los Grimm lo tomaron, junto con El Gato con Botas, Barba Azul y otros cuentos, de Jeannette Hassenpflug, una vecina y amiga íntima suya en Cassel; ella los había aprendido de labios de su madre, quien provenía de una familia hugonota francesa. Los hugonotes habían traído su repertorio de cuentos a Alemania donde habían huido de la persecución de Luis XIV. Pero no los habían tomado directamente de la tradición oral popular. Los habían leído en los libros escritos por Charles Perrault, Marie Catherine d' Aulnoy y otros escritores, cuando estuvieron de moda los cuentos de hadas en los círculos parisinos elegantes a fines del siglo XVII. Perrault, el maestro de su género, desde luego, había tomado su material de la tradición oral de la gente común (su fuente principal probablemente fue la niñera de su hijo). Pero los retocó para que se adaptaran al gusto de los refinados, précieuses y cortesanos de los salones a los que dedicó su primer aversión*

[28] BAJTIN, Mijail, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de Frannçois Rabelais*, 2º reimpresión, Madrid, Alianza, 1989. Cfr. MANTECON MOVELLAN, Tomás Antonio (coord.), *Bajtin y la historia de la cultura popular*, Santander, 2008.

[29] BURKE, Peter, *La cultura*, pp. 64-69.

[30] REVEL, Jacques, op. cit., pp. 235-236.

[31] INGRAM, Martin, "From Reformation to Toleration: Popular Religious Cultures in England 1540-1690", HARRIS, Tim (ed.), *Popular culture in England c.1500-1850*, Londres, 1995.

de Mamá Oca…por ello los cuentos que llegaron a los Grimm, a través de la familia Hassenplufg, no eran muy alemanes ni representativos de la tradición popular…el mismo autor probablemente los escuchó en un ambiente similar, como la mayoría de las personas de su clase; toda la gente bien nacida pasaba su primera infancia con las nodrizas y las nanas, que los arrullaban para dormirlos con canciones populares y los divertían, después de que aprendieran a hablar, con histoires ou contes du temps passé, como Perrault los llamó en su portada; es decir, cuentos de viejas. Aunque la veillée perpetuaba las tradiciones populares de las villas, las sirvientas y las nodrizas fueron el vínculo entre la cultura del pueblo la de la élite"[32].

Y, finalmente, Roger Chartier ha eliminado esta distinción, al plantear que es inútil tratar de identificar la cultura popular a través de una distribución supuestamente específica de objetos culturales, tales los exvotos o la literatura de cordel, ya que éstos fueron utilizados en la práctica o apropiados por diferentes grupos sociales. Siguiendo a Michel de Certeau y a Pierre Bourdieu, indica que todo consumo es una forma de producción o creación, y ello implica que las personas atribuyan significados a los distintos objetos, defendiendo que los historiadores deben estudiar no los elementos culturales definidos como populares, sino las vías específicas por las que éstos son apropiados por los distintos grupos sociales [33].

La cultura popular, además, no es homogénea, y existe una gran infinidad de variantes: campesinos, pastores, ciudadanos, soldados, marineros, ladrones, vagabundos, sexos y regiones presentan sus propios rasgos específicos. Sobre todo, la cultura popular siempre fue percibida como una cultura local, ya que era la región, la ciudad e incluso el pueblo quienes atraían la lealtad. Estas variaciones regionales venían de tiempos anteriores: la mitología celta no había desaparecido en Escocia o Irlanda, Gales o Bretaña, el culto a la primavera se mantenía y una cierta lengua céltica se hablaba todavía en Cornwall. La mitología noruega sobrevivía en algunas partes de Escandinavia, en los Alpes escandinavos y en Laponia el dios Thor era todavía venerado en el siglo XVIII. En Lituania, los cultos precristianos eran evidentes en el siglo XVI, Herbernstein escribía en 1549 que en Perm se podían encontrar idólatras en los bosques[34].

Y, además, estudiar la cultura popular es difícil porque, en su mayor parte, nos ha llegado por medio de intermediarios: muchas veces las actividades populares están documentadas simplemente porque las autoridades eclesiásticas o estatales intentaron suprimirlas (rebeliones, herejías, brujería) y solamente caben aproximaciones indirectas. La cuestión clave es que tenemos que aceptar que no podemos aproximarnos a los artesanos y a los campesinos de la Europa moderna de forma directa, sino a través de predicadores,

[32] DARNTON, Robert, "El significado de mamá Oca", *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México, FCE, 1987, p. 17.

[33] CHARTIER, Roger, "Culture and appropiation: popular culture uses in Early Modern France", KAPLAN, S. (ed.), *Undestanding Popular Cult*ure, Berlín, 1984.

[34] BURKE, Peter, *La cultura*, pp. 70ss.

viajeros, impresores o funcionarios, intermediarios entre la cultura de los instruidos y la popular[35].

Los héroes, malvados y bufones que encontramos en la cultura popular constituyen todo un sistema, y nos revelan sus modelos y sus normas cuando son superados, amenazados o no considerados. El rey tiene multitud de variantes: puede ser victorioso, glorioso o invencible, luchando contra unos enemigos que normalmente son paganos o herejes. Imagen que todavía perdura en el siglo XVIII, destacando las figuras de Carlos XII de Suecia y Federico el Grande de Prusia. Una segunda imagen será la de rey justo, sabio y clemente, destacando la figura de san Luis de Francia. Un tema común será presentar al gobernante viajando de incógnito por el país, en tanto en otras ocasiones se negaba que el rey estuviera muerto y se esperaba su reaparición. También puede aparecer la imagen del tirano, cuyos prototipos son bíblicos (Herodes), pero lo corriente era que las culpas las tuvieran los malos consejeros del monarca. El clero puede tener una imagen heroica (el santo, el buen pastor) o la de un ser villano, ignorante, orgulloso, codicioso y perezoso. La nobleza tiene una imagen mejor que la que cabría esperar, ya que el caballero era un héroe muy popular, aunque también puede aparecer como terrateniente explotador. La hostilidad hacia la clase media, representada por abogados, funcionarios, mercaderes y médicos, está muy generalizada. No suele aparecer el héroe emprendedor, salvando el caso de Inglaterra, donde destaca el personaje de Dick Whittington, lo que sugiere que en este país ya estaba muy patente la idea de éxito individual antes de la Revolución Industrial. El pueblo se encuentra representado por la figura de *Bonhome misere*, pobre, pero contento de su destino, simple, pero no tanto, generoso e indestructible. La mujer aparece como malvada (que aparece en una actitud activa), o heroína, pero ésta por lo que sufre y no por lo que hace. Los marginados pueden ser héroes (los proscritos, que enderezan con sus acciones lo que estaba torcido y ayudaban al pueblo común) o villanos (turcos, judíos y brujas).

Su mensaje sería el siguiente: fatalismo (las cosas no pueden ser diferentes, y todo lo que se puede hacer en la vida es sufrir), moralismo (las injusticias son consecuencia no de una sociedad mala sino de la maldad humana), tradicionalismo (defensa del viejo orden y resistencia a quienes quieren cambiar las viejas costumbres), radicalismo y milenarismo. Hay una cierta pobreza imaginativa y una incapacidad para concebir mundos sociales alternativos, seguramente como el resultado de unos horizontes estrechos y de una limitada experiencia social[36].

Los espacios culturales: mundo urbano y mundo rural.

Las diferencias entre el mundo urbano y el mundo rural aumentarían con el tiempo. En el mundo rural la tradición cultural siguió moviéndose en una visión del mundo

[35] BURKE, Peter, *La cultura*, pp. 114ss.

[36] BURKE, Peter, *La cultura*, pp. 205ss.

animista y mágica, donde la oralidad, la gestualidad y la iconografía eran fundamentales ante la ausencia de alfabetización, aunque la lectura en voz alta fuera común, los campesinos se aferraban a su cultura y desconfiaban de las novedades, la naturaleza y el clima marcan las pautas de conducta laboral, y festiva que giran alrededor de los ciclos agrarios, los desplazamientos son mínimos, y conscientes de su inferioridad se encuentran cohibidos ante los habitantes de las ciudades[37].

La visión del espacio y del tiempo es muy concreta. El espacio se limita, en la mayoría de las ocasiones, a un radio de 10 ó 20 kilometros en torno a la aldea donde se reside. Más allá comienza el dominio de lo desconocido, donde se encuentran lo sobrenatural, los bandidos y las bestias salvajes. La medida del tiempo es inexacta: el tiempo es cíclico, donde el presente y el futuro son siempre idénticos. Solamente se recuerdan los sucesos extraordinarios al haber roto éstos el esquema natural de las cosas. El tiempo es también discontinuo, conociendo ritmos de intensidad y apaciguamiento del ciclo vital: frente a los grandes trabajos del verano, la inactividad del invierno. Los ciclos predominantes son los de mayo (ritos de carácter agrario y sexual donde el hecho principal es plantar el árbol de mayo), el de San Juan (el punto culminante es la danza nocturna alrededor de una hoguera en la que participa toda la comunidad), la Asunción (la fiesta de la siega en la que los campesinos se entregan a todos los excesos sexuales), Todos los Santos y Difuntos (que indican que los muertos siguen estando presentes en la comunidad), la Navidad (es una ocasión muy propicia para los excesos sexuales, hay ceremonias religiosas, cenas familiares, juegos y fiestas licenciosas, con el punto culminante de los Inocentes, herencia de las Lupercalia romana, que es una crítica ritual del orden establecido a la vez que un intento de asegurar la fidelidad al año siguiente) y el de Carnaval-Cuaresma (caracterizado por los excesos alimenticios del cuerpo, que le preparan para el largo ayuno de la Cuaresma). Todas estas fiestas se caracterizan por la unión de elementos cristianos y otros de origen pagano que se remontan al Neolítico y, en general, los elementos siempre presentes son los de fertilidad, descarga emocional, etc.

El mundo es visto como un universo mágico. La muerte está presente continuamente en la existencia humana, y así se explican las tentativas de intercesión de los vivos para asegurar la salud cristiana de los muertos por medio de las indulgencias y el recurso a los santos intercesores, existen numerosas leyendas sobre almas errantes, todas de pecadores, que esperan ser redimidas por un corazón puro.

El papel de la mujer en la transmisión de la cultura popular es fundamental: ella representa la memoria colectiva del grupo y su función de madre y trabajador agrícola la relacionan tanto con la naturaleza y los animales como con los niños. Ella es la gran especialista en el cuerpo humano (la menstruación, el parto, el amamantamiento) y la intercesora por excelencia (la Virgen María, que conserva en la iconografía la herencia de las diosas lunares y de la fertilidad).

El cuerpo humano es sensible a los peligros y él mismo es fuente de ellos (enfermedades, muerte, sexualidad, excreciones, preñez, parto), de ahí que se multipliquen los ritos protectores que pretenden hacer del cuerpo un asilo inviolable. Es considerado

[37] FRANCO RUBIO, Gloria, *Cultura y mentalidad en la Edad Moderna*, Sevilla, Mergablum, 1998.

como una imagen reducida del mundo, un microcosmos en el que actúan fuerzas benéficas que salen se sus orificios, pero que está amenazado de invasiones malignas por la boca, la nariz, los ojos, las orejas, el ano y el sexo: solamente una lucha constante puede asegurar el equilibrio y aquí actúan los tabúes, los ritos de protección que dan al cristianismo popular un fuerte carácter mágico. Mijael Bajtin, ahondando en esta idea de microcosmos, señalaba que la parte superior del cuerpo representa el cielo y la inferior (genitales, vientre, trasero) la tierra[38].

El acontecimiento central de la vida aldeana es la fiesta: no se trata solamente de una evasión por el placer, sino que representa el olvido fugaz de las fuerzas peligrosas que rodean el mundo, siendo un tiempo en el que todo es posible: la glotonería, la risa, el placer sexual, etc. La religión popular se define principalmente por la profusión de lo sagrado: el espacio está superpoblado de lugares de culto, y lo sagrado está presente por todas partes. Todo está lleno de santos, cuya intercesión asegura al hombre una eficaz ayuda. Se rinde culto a los muertos, especialmente el 1 de noviembre, momento en el que se confunde la devoción a los santos con la de los difuntos. Hay todo un conjunto de creencias, recetas y tabúes, como la creencia en el valor purificador del agua, cuyo contacto es mágico. Los reformadores católicos y protestantes considerarán todas estas prácticas como supersticiones, y las mismas prueban que el cristianismo ha sido digerido por la cultura popular e integrado en una visión animista del mundo[39].

Peter Brueghe el Jovel, La kermesse de san Jorge (1628).

[38] BAJTIN, M., *op. cit*.

[39] MUCHEMBLED, Robert, *Culture populaire et culture des elites dans la France moderne (XVIe-XVIIIe siécles)*, París, 1978, pp. 57-135.

La cultura urbana es más dinámica, y más receptiva, las fuentes escritas ganan terreno con rapidez, los círculos urbanos son los primeros en adoptar la lectura privada, hay profesionales que necesitan la consulta frecuente de libros, y es aquí donde aparecen las primeras bibliotecas públicas. También posee una serie de peculiaridades. La inseguridad y la violencia son aún más omnipresentes que en el campo, y por ello los habitantes de las ciudades tienen una necesidad mayor aún que los campesinos de la fiesta, en la que reflejan su deseo de un mundo mejor y su recuerdo de una mítica Edad de Oro. La fiesta se puede convertir en una crítica de los valores establecidos y ello la convierte en peligrosa para el orden social. Ello hace que la fiesta esté constantemente vigilada por las autoridades, que la consideran como algo necesario pero también un peligro de subversión. Las fiestas urbanas serán cada vez más clericalizadas, lo que es un medio de controlarlas, a la vez que sufren la contaminación de las fiestas de carácter oficial, que constituyen un medio de exaltación de la autoridad: festines principescos, funerales de grandes personajes, entradas solemnes de reyes y prelados, cortejos y procesiones religiosas, etc.

Si la cultura popular rural es esencialmente inmóvil, la de la ciudad es más sensible a las innovaciones: es ante todo una depreciación de la cultura rural, y con el tiempo el desprecio de los ciudadanos hacia los campesinos no hace más que aumentar. La condición femenina está mucho más desvalorizada, y la mujer es atacada continuamente por los predicadores, que ven en ella la fuente de todos los pecados, difundiéndose enormemente el tema de la frivolidad femenina: la influencia de la mujer es cada vez más criticada y ello socava el medio de transmisión por excelencia de la cultura popular. Se da una nueva definición de lo sagrado, considerado una categoría completamente aparte de la existencia humana. La procesión sustituye a la fiesta, por lo que ésta va perdiendo su carácter de catarsis[40].

La represión de la cultura popular

Se ha sostenido que el siglo XVI supone la época de plenitud de la cultura popular europea (Burke), que en el XVII la cultura sabia comienza a imponer sus mensajes, y que en el XVIII ésta ha triunfado plenamente. Ginzburg, tras afirmar las raíces populares de gran parte de la alta cultura europea medieval, señala que a partir de mediados del siglo XVI se acentúa el foso entre las culturas de las clases dominantes y la artesana-campesina. Las clases dominantes querrán recuperar el control de las masas populares, y a ello obedece el esfuerzo evangelizador, los procesos de brujería, y el control de grupos marginales como vagabundos y gitanos[41].

[40] MUCHEMBLED, Robert, op. cit., pp. 137-188

[41] GINZBURG, Carlo, op. cit., pp. 214-216.

Jean Baptiste Pater, *El árbol de mayo* (siglo XVIII), ejemplo de fiesta relacionada con los cultos a la fertilidad que acabaría siendo cristianizada.

En una primera fase (1500-1650) los ataques procederán fundamentalmente de los medios eclesiásticos, que pretenderán, por una parte, suprimir muchos de los elementos de la cultura popular tradicional, a la vez que intentaban llevar las reformas religiosas a los artesanos y los campesinos. Se oponían a ciertas formas de religiosidad popular, como las representaciones de temática religiosa, los sermones populares y las fiestas religiosas; pero también a numerosos elementos de la cultura secular, tales los actores, las baladas, las corridas de toros, los naipes, los bailes, las ferias, los cuentos populares, las adivinaciones, elementos muchos de ellos que solían estar asociados con el carnaval. Se consideraba que todo ello era una herencia del paganismo, y, además, daba rienda suelta al desenfreno. Hay dos éticas opuestas, con dos formas de vida en conflicto: la de los reformadores estaba inspirada por la decencia, la diligencia, la gravedad, la modestia, la disciplina, la prudencia, la razón, el autocontrol, la sobriedad y la frugalidad, en tanto la tradicional insistía en otro tipo de valores, especialmente la generosidad y la espontaneidad, con una mayor tolerancia hacia el desorden. No obstante, hay una diferencia entre la reforma católica, que tiende a modificar, y la protestante (aunque los luteranos eran más tolerantes que los calvinistas), que busca abolir: los puritanos ingleses lucharon para reforzar la observancia del sábado, suprimir las fiestas populares, como los bailes de primavera o las mojigangas, y eliminar las prácticas impías, como las *church ales*, fiestas religiosas en las que se vendía cerveza para recaudar fondos. Los calvinistas holandeses denostaban los carnavales, las comedias, los saltimbanquis, los clubes de bebedores y las sociedades de danza[42]. Los reformadores, no

[42] MONOD, Paul Kleber, E*l poder de los Reyes. Monarquía y Religión en Europa, 1589-1715*, Madrid, Alianza, 2001, pp. 123-124.

obstante, intentaron crear una nueva cultura popular, por medio de la Biblia y el sermón en el caso de los protestantes, y de la imagen en el caso de los católicos[43].

La segunda fase se inicia hacia 1650. Los reformadores religiosos siguieron jugando un cierto papel, como los jansenistas en el mundo católico, y los pietistas en el protestante, pretendiendo ambos una religión más interiorizada, aunque todo ello tuvo como consecuencia que, en vez de atraerse a los sectores populares, se agrandó el foso existente entre la minoría educada y el resto de la sociedad[44]. Pero será determinante también el papel de los poderes laicos, ya que, mediante la cultura impresa, la educación y la civilidad las élites quisieron desmarcarse de las clases populares adoptando unas costumbres refinadas que las distanciaran de la vulgaridad de aquéllas. Este proceso se ruptura se dio claramente en Francia a mediados del siglo XVII, cuando los términos cultura y civilización adquieren acepciones distintas: la primera se refiere a la cultura letrada de los intelectuales y las élites, la segunda indica una idea de progreso intelectual del que participan amplias capas sociales, fuera de ambas solamente quedan la barbarie, que sirve para designar a las masas analfabetas e iletradas, cuya vida discurre entre la superstición y la ignorancia.

Mientras la cultura popular permanece aferrada a la tradición oral y visual, a la superstición y a la magia, a los rituales externos de devoción, a la gestualización espontánea en las conductas cotidianas y en las diversiones y a los saberes tradicionales, casi siempre transmitidos por mujeres, la cultura oficial depura las manifestaciones religiosas, impone la tradición escrita, evoluciona hacia la ciencia y fomenta la educación. Las élites se desmarcarán de una cultura popular que durante mucho tiempo habían reconocido como suya, y controlarán la cultura sabia, quedándole a las masas populares como alternativa desvincularse de ella y asumir la cultura de la *civilité*[45].

Además de esta política represiva, otros factores contribuyeron a la modificación de la cultura popular[46]. La revolución comercial y el aumento de los bienes de consumo y de la producción, lo que a la larga condujo a la estandarización del proceso de producción y la progresiva eliminación de las variantes locales. El progreso del libro y la educación. El incremento del proceso secularizador, tendiendo a expresarse las esperazas y los miedos en términos mundanos y decayendo el papel de lo sobrenatural. La creciente politización de las clases populares, convirtiéndose la actividad política en una forma de encauzar las esperanzas y las ilusiones de cambio, jugando en ello un papel muy importante la prensa. Y el abandono de la cultura popular por parte de las clases altas: si en 1500 la cultura popular era una cultura de todos, en 1800, en la mayor parte de Europa, el clero, la nobleza, los mercaderes, las profesiones liberales y las esposas de todos ellos habían abandonado la cultura de las clases más bajas, de las que estaban separados por profundas diferencias en cuanto a la visión que tenían del mundo. En el caso del clero, la retirada se debió a las

---

[43] BURKE, Peter, *La cultura*, pp. 273ss.

[44] BURKE, Peter, *La cultura*, pp. 331-342.

[45] MUCHEMBLED, Robert, *Culture populaire*, pp. 359ss.

[46] BURKE, Peter, *La cultura*, pp. 317ss.

reformas religiosas. Los nobles y los burgueses, por su parte, adoptaron maneras más refinadas y un nuevo modelo de comportamiento inspirado en los manuales de cortesía, aprendiendo a hablar y escribir correctamente.

La separación de ambas culturas puede verse con mayor claridad en aquellas zonas de Europa donde la imitación de la corte supuso que las élites locales hablaran una lengua diferente a la del pueblo: en Languedoc la nobleza y la burguesía adoptaron el francés, lo que les separó de unos artesanos y campesinos que hablaban el occitano, en Gales la aristocracia se pasó al inglés y retiró su apoyo a los bardos tradicionales, en las Highlands escocesas el gaélico fue recluido a las zonas rurales, en Bohemia la mayor parte de los nobles eran alemanes, en Noruega las personas cultas hablaban danés, y en Finlandia sueco. Pero no sólo era el idioma, sino que se rechazaba la cultura popular en su conjunto, por cuanto nobleza y burguesía estaba interiorizando una ética de autocontrol y orden. La creciente división entre ambas culturas se refleja en el tema de la brujería: éstas dejaron de perseguirse no porque el pueblo dejara de creer en ellas, sino porque las élites habían abandonado esta creencia. Lo completo que fue este alejamiento al final del período puede ilustrarse por una historia que cuenta Zoltan Kodaly en Polonia: "*un día de 1803, el poeta Benedek Virág oyó que alguien estaba cantando una canción muy cerca de su casa; no pudiendo haber escuchado el final, le preguntó a su amigo Kazinczy si la conocía, sin ocurrírsele dirigirse directamente al campesino que la había entonado. Para ver a Kazinczy necesitaba viajar durante siete días, y todo para preguntarle por la letra de una canción que él mismo podía conseguir con sólo cruzar la puerta de su casa*"[47].

El redescubrimiento de la cultura popular

Aunque precisamente cuando las clases altas han abandonado la cultura popular, comienzan a descubrirla, y a recopilar sus tradiciones, como hace Perrault a finales del siglo XVII con los cuentos de hadas (que no se los toma en serio, pero los encuentra fascinantes) o Joseph Addison en *The spectator*, donde comenta en 1711 algunas baladas, culminando este proceso a finales de la centuria con Herder en su *Volkslieder* (1778), donde recopila canciones populares: si en 1500 los instruidos despreciaban al hombre común, pero compartían su cultura, en 1800 sus descendientes habían dejado de participar en la cultura popular de forma espontánea, pero estaban en el proceso de redescubrirla como algo exótico e interesante[48]. Ello está fuertemente relacionado con los inicios del prerromanticismo en países como Inglaterra o Alemania, con lo que supone de reacción contra la Ilustración, por su elitismo, su rechazo de la tradición y su insistencia en el predominio de la razón, a lo que habría que sumar posteriormente la influencia del nacionalismo, que vendría a reafirmar el rechazo de una Ilustración considerada como demasiado francesa. De este período datan tres dogmas al respecto que gozaron de enorme

[47] BURKE, Peter, *La cultura*, p. 357.

[48] BURKE, Peter, *La cultura*, pp. 360ss.

influencia (fundamentalmente merced a Herder y los hermanos Grimm) aunque hoy día han sido desechados: primitivismo (la antiguedad inmemorial de las tradiciones populares), comunalismo (creación comunitaria) y purismo (creación del pueblo, definido por Herder como los incultos, pero para los descubridores de la cultura popular el pueblo eran sobre todo los campesinos)[49]. La figura fundamental es Johann Gottfried von Herder (1744-1803). Afirma que los valores y la idea de buen gusto son relativos, y que cada cultura tiene los suyos propios, lo que a la postre viene a decir que no existen culturas más valiosas que otras. Y predica con el ejemplo, como ya hemos visto, recopilando canciones populares. Para Herder, cada pueblo tiene su espíritu (*Volkgeist*), que se manifiesta por medio de la lengua, la historia, la literatura y el derecho. Del mismo espíritu, aunque como literato, participaría Goethe (1749-1832), autor, entre otras muchas obras de las que la más conocida es sin duda *Fausto*, de *Der Zauberlehrling* (*El aprendiz de brujo*), 1797, o *La noche de Walpurgis* (1799), una historia de brujas y druidas.

Este interés provocó, como consecuencia del nacionalismo y el romanticismo decimonónicos, la invención de tradiciones que nunca existieron, siendo muy significativo el caso de la cultura highlander escocesa[50]. Actualmente, cuando los escoceses se juntan para celebrar su identidad nacional, la afirman llevando el kilt, tejido en un tratan cuyo color y modelo indica su clan, y si deciden tocar música su instrumento es la gaita. Este aparato es básicamente moderno, se desarrolló mucho después de la unión con Inglaterra, contra la cual es una protesta. Antes dela Unión existía de una forma rudimentaria, la cual era considerada por muchos escoceses como un signo de barbarie, el signo de los highlanders rudos, gandules, agresivos y chantajistas que eran un estorbo contra la Escocia civilizada.

Antes de fines del siglo XVII los highlanders no eran un pueblo diferente, sino un apéndice de Irlanda. Desde fines del siglo V, cuando los escotos del Ulster desembarcaron en Argyll, hasta mediados del XVIII, cuando se abrió el oeste de Escocia, estuvo siempre más ligado a Irlanda que a los sajones de las Lowlands. Los escotos de Dalriada retuvieron durante un siglo un pie en el Ulster, y los daneses gobernaron en las islas occidentales, las costas de Irlanda y la isla de Man. Después de finales de la Edad Media, los Macdonalds de las islas gobernaban la Escocia occidental y el norte de Irlanda, y sus bardos, médicos y arpistas venían de Irlanda. No fue hasta mediados del siglo XVII que la Plantation del Ulster bajo la autoridad inglesa y el auge de la hegemonía de los Campbells en las Highlands occidentales rompieron esa unidad política. Pero en el siglo XVIII las islas occidentales eran todavía un apéndice irlandés, y el gaélico era llamado entonces irlandés. Si la Irlanda celta era una nación histórica, la Escocia celta era el pariente pobre, e incluso los bardos escoceses eran los no queridos en Irlanda. La creación de una tradición highland independiente y la imposición de ésta al conjunto de la nación escocesa se produjo a finales del XVIII e inicios del XIX. Se produjo en tres etapas.

[49] BURKE, Peter, *La cultura popular*, pp. 49, 60-61.

[50] Seguimos TREVOR ROPER, Hugh, "La invención de la tradición: la tradición de las Highlands en Escocia", HOBSBAWM, Eric, y RANGER, Terence (eds.), *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica, 1983.

En primer lugar, una revuelta cultural contra Irlanda, la usurpación de la cultura irlandesa y la reescritura de la antigua historia escocesa, que culminó en la proclamación de que la Escocia celta era la nación madre e Irlanda su dependencia cultural. La reclamación de que los highlanders eran nativos del lugar, y los caledonios que resistieron a los romanos, era una antigua leyenda, reafirmada en 1738 por David Malcolm y en la década de 1760 por James Macpherson, el traductor de Ossian, y John Macpherson, clérigo de la isla de Skye. Ambos crearon una literatura indígena para la Escocia celta y una nueva historia usurpada a los irlandeses. James recogió baladas irlandesas en Escocia, trasladando a ésta el escenario. Ambos los presentaron como un pueblo que mientras Inglaterra e Irlanda estaban sumidas en la barbarie, produjeron una épica de gran sensibilidad.

En segundo lugar, la creación artificial de las nuevas tradiciones highland, presentadas como antiguas y originales. Ya se había abierto el camino para señalar esta independencia por medio de tradiciones propias, y la que se iba a establecer era la pecualiaridad en la forma del vestir. En 1805 Walter Scott escribía un ensayo sobre el Ossian de Macpherson, subrayando que los caledonios del siglo III habían levado un *philibeg* (sinónimo de kilt) de tartan. Ello contrastaba con el hecho de que Ossian siempre había sido representado con una túnica y un arpa. El tartan es la pieza de tela tejida siguiendo un modelo geométrico de colores, parece haber llegado desde Flandes a las Lowlands y luego a las Highlands y ya se conocía en el siglo XVI, pero el Kilt parece ser desconocido antes del siglo XVIII. Fue inventado por un inglés tras la unión de 1707 y los tartanes de los clanes son una invención más tardía, ya que fueron diseñados por Walter Scott en una fiesta en honor del rey. Los documentos lo que muestran es que los highlanders vestían una camisa larga teñida con azafrán, una túnica y un abrigo o manto teñido por las clases altas con muchos colores y líneas pero que normalmente era de color marrón. Los caciques solían llevar *trews* (calzones), una combinación de bombachos y de medias, y probablemente éstos y los mantos eran de tartán. A lo largo del siglo XVII la camisa larga cayó en desuso. Un ministro escocés declararía en 1715 que los rebeldes highlanders no llevaban manto ni kilt, sino una chaqueta hecha en casa de un solo color que llegaba hasta las piernas apretada con un cinturón. Durante el siglo XVII los oficiales llevaban trews y los soldados sus piernas desnudas, y todos llevaban el manto, sujeto en la cintura de modo que la parte baja por debajo del cinturón formaba una especie de falda. Hasta entonces no se menciona el kilt.

El nombre kilt aparece por primera vez en la década de 1720. Edward Burt, un oficial inglés enviado a Escocia escribió una serie de cartas desde Inverness y proporciona una descripción del quelt, que no es un vestido diferente, sino una forma de llevar el manto. Pero hacia 1746 el kilt estaba lo bastante establecido como para ser mencionado en la ley que prohibía el vestido highland. Su inventor fue el cuáquero inglés Thomas Rawlinson, que inventó un vestido para que los hombres pudieran talar los árboles con más rapidez, separando la falda del manto, siendo adoptado rápidamente en las Highlands y en el norte de las Lowlands. La narración del origen fue publicada en 1785 y no levantó controversia alguna. La pintura nos muestra que la primera persona que lleva un kilt moderno, no un manto con cinturón, aparece en un retrato de Alexander Mac Donell de Glengarry, y quien lleva el kilt no es el jefe sino un sirviente, mostrando el carácter pobre de esta prenda.

Por lo que se refiere a los tartanes, los escritores del XVI describen las mantas de

los jefes como coloreadas y las de sus seguidores como marrones, de modo que el status social y no el clan es el que marca la diferencia. Las referencias de la rebelión del 45 no muestran ninguna diferencia entre los clanes, y la pertenencia a un clan se mostraba por la escarapela del sombrero. De este modo, en el 45 el kilt era una invención reciente,y los tartanes de los clanes no existían. Tras las prohibiciones posteriores a Culloden del manto, el philibeg, los trews o los tartanes, hacia 1780 el vestido highland parecía haber desaparecido. Pero cuando se levantó la prohibición, se puso de moda entre las clases altas y medias. Ello se debe a la visión romántica de los highlands posterior al 45 y a la formación de los regimientos highlanders del ejército británico: La Disarming Act de 1747 les excluía expresamente de la prohibición.

En tercer lugar, la adopción de estas tradiciones por la Escocia lowland, la Escocia oriental de pictos, sajones y normandos. Ello comenzaría en 1778 con la fundación de la Highland Society en Londres siendo el secretario John Mackenzie, amigo de James Macpherson que junto a John fueron fundadores de la sociedad, uno de cuyos objetivos fue la conservación de la literatura gaélica, publicando en 1807 el texto original gaélico de Ossian. Otro objetivo fue conseguir la revocación de la prohibición de la indumentaria highland, lo que se obtuvo en 1782, y los poetas gaélicos celebraron la victoria del manto con cinturón celta sobre los pantalones sajones. En 1822 el coronel David Stewart publicaba *la Sketches of the carácter, Manners and Present State otf the Highlanders of Scotland* en la que se mostraba que los tartanes tenían diseño según los clanes. Cuando Jorge IV visitó Edimburgo ese año, el maestro de ceremonias fue Walter Scott, apoyado en Stewart, y todo Edimburgo se tartanizó. En 1842 se publicaba *Vestiarum Scoticum* con su serie de ilustraciones coloreadas de los tartanes, seguido en 1844 por *The costume of the clans*. Allí se propone que la indumentaria highland es una reliquia del vestido utilizado en la Edad Media que en las Highlands sobrevivió debido a la pobreza de la región. Los falsos tartanes creados por ellos fueron adoptados por la Highland Society y se convirtieron en el medio por el que se mantuvo la prosperidad de la industria escocesa del tartán.

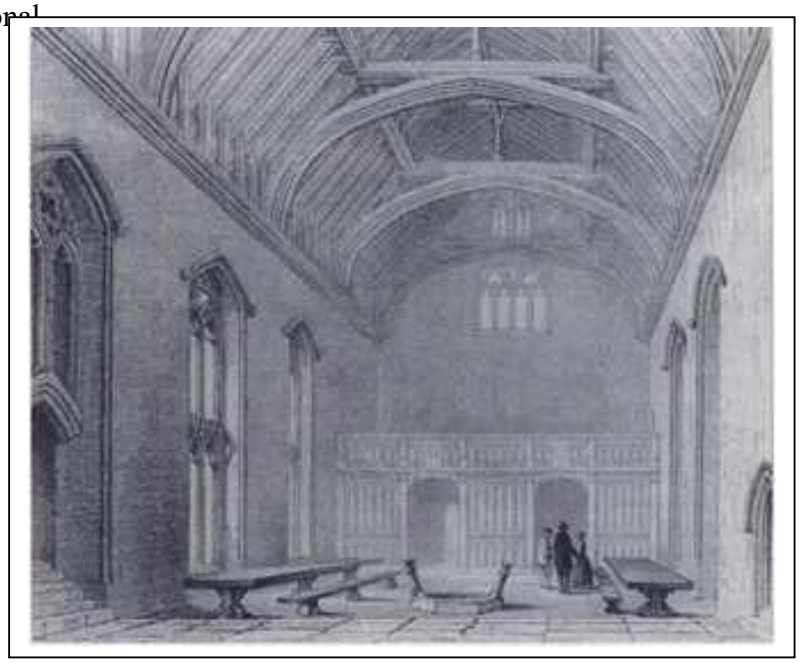
Pero faltaba una figura que fuese capaz de encarnar la esencia de la nación escocesa. Esta figura sería Robert Burns (1759-1796), que escribiría en el Scots Language de las Lowlands una serie de poemas donde reflejaba tanto la vida de las clases humildes como los principales episodios de la historia de Escocia, siendo el más conocido el *Auld Lang Syne* (1786), la omnipresente canción de despedida de los anglosajones. Es el héroe literario del país, y en la web de su museo se destaca, muy significativamente, cómo "*His national pride, fierce egalitarianism, and quick wit have become synonymous with the Scottish character itself*".

PRIMERA PARTE:
LA VIDA COTIDIANA

2

La casa

Desde la temprana Edad Media hasta el siglo XVII, el espacio doméstico tiene una estancia común en todas las regiones y grupos sociales: el hall, una habitación que proveía el espacio crucial para los usos domésticos, sociales, productivos y administrativos. Aunque se desarrollaron espacios alternativos (como la chamber), o comodidades (la chimenea), no cambiaron el plano de las viviendas hasta el siglo XVII. La comodidad principal era el fuego en el centro de la estancia, y ventanas en la pared opuesta al fuego o un pasaje con puertas opuestas al final de la habitación proporcionaban ventilación y luz. La mayor parte de los historiadores de la cultura material piensan que el fuego abierto era un diseño irracional, ya que provocaba una habitación continuamente llena de humo. Pero todo ello tenía un significado simbólico: el diseño longitudinal del hall establecía una superioridad entre el final de la habitación, lugar de entrada del señor, y el principio, lugar de entrada del pueblo. Situar el fuego en el centro dividía la estancia en dos rankings simétricos según su cercanía al señor de la casa, y el hall marcaba el patronazgo señorial y el servicio personal.



Hall en Pennhurst, condado de Kent, Inglaterra, Jonh E. Crowley, *The Invention of Confort: sensibilities and design in Early Modern Britain and Early America*, Baltimore, 2001.

La cámara, por su parte, era un espacio más femenino, destinado sobre todo a la esposa y a la shijas del señor, ya que las mujeres solían estar excluidas del hall, e incluso cuando participaban en los banquetes se retiraban antes de que todos estuvieran bebidos. La cámara se convirtió en un espacio asociado con el comfort físico, pero al principio servía a los principios de seguridad y exclusión femenina. En cambio, para los campesinos el espacio subsidiario importante era el establo, donde se guardaban los animales y el utillaje[51].

Abraham Bosse, *La cámara* (siglo XVII).

La casa rural

Hacia finales de la Edad Media habían perdurado en el campo unas casas semejantes a las que se habían desarrollado en la época prehistórica: suelo de tierra batida, a veces cubierto de arena o de paja, de forma rectangular, a menudo sin ventanas, dos o tres cuartos, un hogar central que solía ser un simple agujero en el suelo, construidas con

[51] CROWLEY, Joh E., *The Invention of Confort: sensibilities and design in Early Modern Britain and Early America*, Baltimore, 2001.

madera o materiales vegetales mezclados con barro, techo de paja o de cañas. A lo largo de la Edad Moderna estas construcciones se abandonaron poco a poco o se adaptaron a usarse como cuadras, almacene so depósitos, pero el proceso fue lento y desigual, empezando por las casas más altas. Hacia 1770 en la zona de Altopascio había trabajadores que vivían en chozas de paja y dormían con el ganado. En la castellana Tierra de Campos durante el siglo XVII las casas de los ricos tenían varios pisos y habitaciones espaciosas, divididas por tabiques de obra o cortinajes, mientras que las de los pobres, de uno o dos pisos, con ventanas pequeñas para mantener el calor, tenían una estructura de maderos rellenos con tapial, una mezcla de barro y paja. Hasta el siglo XIX no se generalizaron las casas de piedra o ladrillo. En Francia hasta hace poco los leñadores y carboneros vivían en cabañas de materiales vegetales muy rudimentarias. Todavía en la Polonia del siglo XIX la casa rural mas comun era de madera apoyada en una base de piedra con el suelo de arcilla batida y el tejado de paja o de tejas de madera. No tenia mas de dos cuartos, uno para dormir y el otro con un fogon central sin chimenea para cocinar, la alcoba se llamaba cuarto blanco y el otro cuarto negro por lo ennegrecida que estaba a causa del humo sin salida[52].

Pieter Bloot, *Paisaje con granja* (siglo XVII). Aún en la próspera Holanda las viviendas campesinas eran de gran pobreza.

Era habitual que los animales pequeños estuvieran en la habitación principal., la cuadra de los animales grandes solía estar al lado de las habitaciones para aprovechar el calor de las bestias y poderlas atender y ordeñar sin salir de casa. Estas formas de convivencia entre gente y animales las encontramos en muchas regiones, sobre todo entre

[52] SARTI, Raffaella, *Vida en familia: casa, comida y vestido en la Europa moderna*, Barcelona, Crítica, 2002, p. 122.

los pobres. En las Hébridas Occidentales hacia 1869 los campesinos vivían en simples cabañas con vacas, cabras, ocas, patos y perros, se preocupaban mucho de mantener secas sus viviendas y para ello recogían en grandes bacines los orines de las vacas y los vaciaban fuera, pero sólo retiraban los excrementos acumulados una vez al año[53].

Jacobo Vrel, *Mujer y chimenea* (1650).

La perduración de las viviendas con hogar central sin chimenea se debe a lo costoso de la misma: para construir chimeneas o estufas hacían falta estructuras no inflamables de piedra o ladrillo. Y En Rusia, al decir de Pedro Cubero, que recorriera el país a finales del siglo XVII, "*Es entrar en un pequeño infierno entrar en ellas, porque ello es un pequeño tugurio hecho de madera, y dentro de él un horno, o estufa como ellos llaman, que todos los días lo encienden con mucho fuego, las ventanas pequeñas y bajas, cierran las puertas porque no salga el calor enciérrase dentro el humo con que entrado un hombre, entra como los que toman unciones, porque como entra de un frio tan grande a un calor tan*

[53] SARTI, Raffaella, *Vida*, p. 133.

excesivo es un milagro de Dios el escapar con vida. Otro mayor inconveniente que el tugurio o choza, todo está lleno de humo, con que es necesario echarse un hombre en tierra, porque de otra manera es imposible entrar en aquellas casas de los rústicos"[54].

En algunas zonas para cocinar se construyeron pequeños hornos o cocinas exteriores. Para tener una chimenea lateral dentro de casa la solución podía ser levantar una sola pared de piedra y las otras tres de materiales vegetales, como en la Vendée. Se cree que la chimenea de pared lateral fue un invento italiano, datando las primeras noticias de 1227. La chimenea permitía tener habitaciones menos ahumadas pero a costa de perder gran parte del calor. Un aprovechamiento mucho más racional se logró con la introducción de estufas, que evolucionaron a partir de simples hornillos de piedra, ladrillo o barro. Hechas de obra de albañilería, a veces alicatadas con azulejos, estas estufas se difundieron por Suiza, Austria, Alemania, Hungría, Polonia y Rusia. A veces se situaban entre dos habitaciones para calentarlas simultáneamente, a su alrededor de ponían bancos para sentarse o dormir junto al calor. En el sur de Francia, Italia y Portugal lo común eran las chimeneas, en España a pesar de que las casas eran de piedra lo más común eran los braseros gracias a la existencia de leña que podía quemarse con poco humo y poca llama. En estas regiones el fuego podía ser un mueble portátil como una pequeña estufa. En Tierra de Pan y Tierra de Campos las casas se calentaban quemando paja en tubos subterráneos[55]. La estufa y la chimenea corresponden a dos culturas distintas, a dos modos diferentes de experimentar la relación con el fuego, el calor y la luz, ya que el fuego de la estufa no ilumina[56].

A partir del Renacimiento una de las tendencias que contribuyeron a la transformación del habitat en el mundo rural fue la moda de la villa que se difundió por toda Europa desde Italia. Las villas de campo solían ser residencias secundarias debido a la conversión de la nobleza en clase urbana, pero no pasó lo mismo en Inglaterra, donde la propiedad de una residencia en el campo era requisito indispensable para pertenecer a las élites locales. A partir del siglo XVI se crearon numerosas residencias nuevas o remozadas, se crearon escenarios artificiales pintorescos. La moda de la villa aislada construida en un altozano rodeada de un jardín y un inmenso parque requería la demolición o la ocultación de los cobertizos y las casas de los campesinos. El arquitecto Sebastiano Serlino (1474-1554) en el libro sexto de su tratado *De architectura* proponía una gama de casas de campo adecuadas a la posición social de sus habitantes[57].

Es muy recurrente acudir a las fuentes iconográficas. En el siglo XVI Peter Brueghel el viejo pinta con precisión casas de pueblos flamencos, construcciones de entramado leñoso y de adobe, aunque algunas pocas son de ladrillo con la fachada rematada por hastial en escalera, y grandes techumbres de paja. En el cuadro *La Visita a la granja* de

[54] CUBERO, Pedro, *Breve relación de la peregrinación que ha hecho de la mayor parte del mundo (*1680).

[55] SARTI, Raffaella, *Vida*, pp. 123-124.

[56] SARTI, Raffaela, *Vida,* p. 128.

[57] SARTI, Raffaella, *Vida,* pp. 121-122.

Jan Brueghel en el Kuntshistorische de Viena nos encontramos con el interior: hay una amplia sala con el gran arquibanco con respaldo y brazos, la silla baja y el silloncito de niño, la cuna en primer plano, la mesa cubierta por un mantel blanco. Lo más sorprendente es el fogón central, en el que se calienta un enorme caldero colgado. Pero sería peligroso dar un valor documental excesivo a estas imágenes, ya que los objetos que aparecen suelen tener un contenido simbólico[58].

Jan Brueghel el Viejo (1568-1625), *Visita a la granja*.

Igual riesgo existe con las pinturas de Le Nain, que evitan la sobrecarga de detalles y prefieren aligerar la composición y darle un sentido simbólico casi intemporal. El escenario de los interiores es siempre el mismo: el techo tiene una extraña elevación, la chimenea grandes dimensiones, la habitación parece amplia, más decorado teatral que pintura, el mobiliario es escaso, uno o dos bancos, algunas sillas y banquetas, la cama o camas raras veces se hallan representadas[59].

[58] COLLOMP., Alain. "Familias: vivienda y cohabitación", DUBY, <Georges, y LE GOFF, Jacques, *Historia de la vida privada*, volumen 2, Madrid, Taurus, 1989.

[59] COLLOMP, Alain, "Familias".

Le Nain, *Interior campesino* (1642).

La casa urbana y sus transformaciones

Alberto Durero nos ha dejado varios dibujos que representan casas de pueblos o de barrios de ciudades alemanas e italianas de finales del XV e inicios del XVI, en los cuales nos hallamos con una representación exacta de los materiales de construcción: ladrillos vistos o recubiertos de enlucido en Nuremberg, casas de piedra con tejados de poca inclinación apiñadas unas contra otras dentro de las murallas del pueblo fortificado de Arco, en Italia. Todas estas imágenes son un documento precioso sobre la construcción de las casas de burgueses o de campesinos, las de Nuremberg se parecen mucho en su forma volúmenes y materiales a las de los pueblos alemanes dos o tres siglos más tarde, y la casas de pueblos italianos dibujadas en su primer viaje a Venecia presentan las características de las casas que se construyen en Italia o el sur de Francia en el siglo XVIII. Ello indica la permanencia secular de las técnicas de construcción de las casas y de sus características [60].

[60] COLLOMP, Alain, "Familias".

Los interiores flamencos y holandeses ofrecen representaciones más precisas del mobiliario y la arquitectura. Pieter de Hooch nos hace entrar en las salas de familias de la ciudad o en aposentos en hilera cuando se trata de familias más acomodadas. La luz se refleja en el damero de suelos refulgentes de limpieza y realza la pátina de los muebles. La alcoba cerrada se halla en el rincón sombrío. Son evidentes la holgura, el orden tranquilo, y cierto sentido del bienestar y las comodidades[61], sorprendiendo la limpieza del interior, lo que algunos historiadores atribuyen al hecho de que las casas holandesas eran pequeñas unidades de producción, particularmente de queso y mantequilla[62]. Un contemporáneo se refería a "*la opinión, inclinación y deleite generales que los nativos del país tienen en sus moradas, además de pinturas, otros muebles y ornamentos, todos muy costosos y curiosos, llenos de placer y contento doméstico como ricos armarios, gabinetes, imágenes, porcelanas, jaula para pájaros excelentes y caras, todo ello es común en cualquier casa independientemente de su condición, la limpieza y el aseo son maravillosos, tanto en sus casas y muebles, servicios, etc, puertas adentro como en sus calles*"[63]. Pero todas estas fuentes iconográficas son insuficientes y hay que acudir a los testimonios escritos[64].

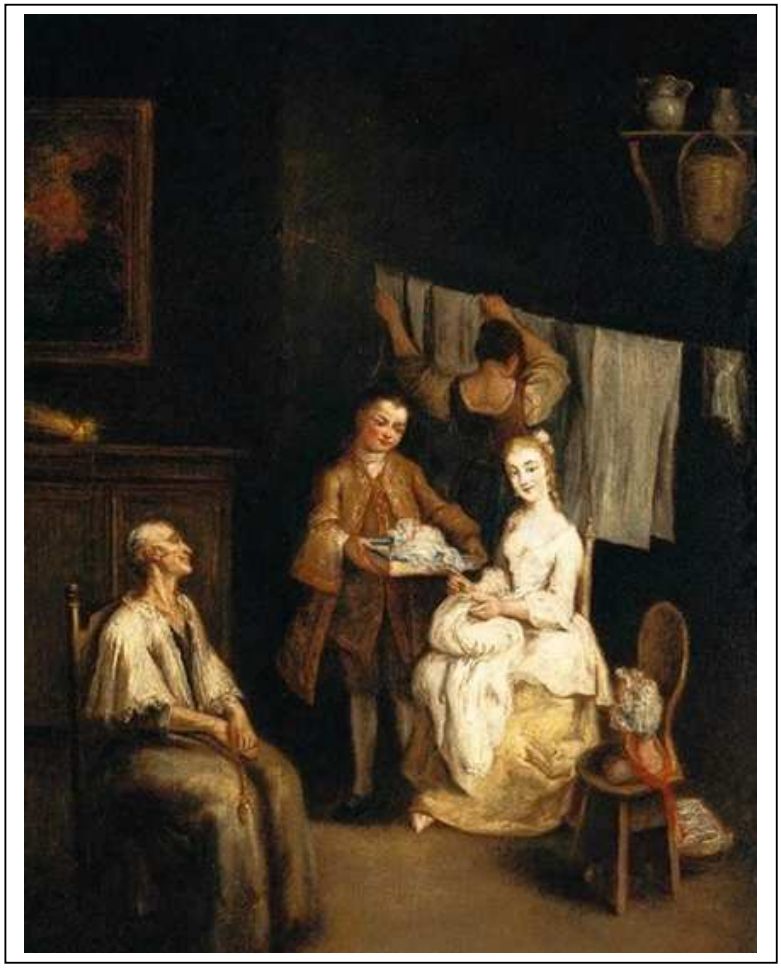
Pieter de Hooch, *Escena de hogar* (1659).

[61] COLLOMP, Alain, "Familias".

[62] VAN BAVEL, Bas, y GELDERBLOM, Oscar, "The economic origins of Cleanliness in the Dutch Golden Age", *Past and Present*, 205, 2009.

[63] *The travels of Peter Mundy in Europe and in Asia 1639-1647*, cit. Por VRIES, Jan de, *La revolución industriosa*, Barcelona, Crítica, 2009, p. 74.

[64] COLLOMP, Alain, "Familias".



Pietro Longhi, *Interior* (siglo XVIII).

En París, por su parte, las casas se encuentran en calles estrechas, fangosas y malolientes. Del entresuelo al ático, todo está habitado, y los propietarios rentabilizan cualquier rincón. La casa de pisos, accidentada por pasadizos, desvanes, pasajes que van del taller al patio, partes interiores o torres de balcones exteriores que encierran patios en los que a veces hay un pozo, letrinas en lo alto de la escalera. En el siglo XVIII es frecuente que los burgueses estén mezclados con el pueblo, habitando las plantas nobles, de la primera a la cuarta. Encima y abajo se alojan en un espacio fragmentado asalariados y obreros. En el piso bajo suele haber una tienda o un taller que da a la calle. En el entresuelo, encima del espacio de trabajo, hay una habitación que sirve de trastero y dormitorio para los oficiales y los aprendices. Una o varias escaleras con ventanas comunican los pisos, con descansillos que dan a habitaciones, a veces las habitaciones se comunican entre sí y las puertas suelen permanecer abiertas a los descansillos. De una habitación puede pasarse a otra. En lo más alto, bajo la techumbre, se encuentran los desvanes y las buhardillas, que acogen a los trabajadores, donde viven varias personas untas sobre colchones o jergones. Nada puede hacerse en secreto ni a escondidas[65].

[65] FARGE, Arlette, "Familias:el honor y el secreto", DUBY, Georges, y LE GOFF, Jacques, *Historia de la vida privada*, volumen 3, Madrid, Taurus, 1989, pp. 585-586.

Tras haber sido relativamente estable entre los siglos XII y XV, la casa experimenta una serie de transformaciones a lo largo de la Modernidad. En primer lugar, las habitaciones se hacen más pequeñas, se multiplican los espacios pequeños, que aparecen primero como apéndices de las habitaciones principales, pero en los que se concentra la actividad y muy pronto adquieren autonomía: estudio, alcoba. En segundo término, se crean espacios de comunicación que permiten entrar o salir de una habitación sin pasar por otra (escalera privada, pasillo o corredor, vestíbulo). Y finalmente las habitaciones se especializan: Samuel Pepys tenía una nursery, una cámara para sí, otra para su mujer, un living room, mientras que su contemporánea Madame de Sevigné no conocía nada de esto. El cierre e la casa y la especialización de las habitaciones corresponden más bien a una funcionalización: las habitaciones se reservan a una especie de trabajo[66]. Según un autor de la época, una casa se divide en tres partes, la de respeto o sociedad para recibir a los amigos, la de gala o de magnificencia, y la privada o comodidad, la de la intimidad familiar[67].

Los orígenes de esta especialización hay que buscarlos en el siglo XV, cuando se abandona el modelo de palacio fortaleza y nació en Florencia el palacio de ciudad, empezando a dividirse el espacio en zonas de servicio, de representación y privadas. El amo de la casa recibía a sus invitados en la cámara donde estaba su cama, pero con el tiempo surgió la antecámara para realizar allí la recepción de los amigos o conocidos, para comer o guardar objetos en ella, y para que durmiera un criado a fin de tenerlo cerca. Los mas ricos se hicieron construir un dormitorio de verano que a veces estaba en el entresuelo donde hacia mas fresco y otro de invierno las pequeño y recogido en la primera planta. Detrás o junto al dormitorio se hicieron habitaciones pequeñas asociadas a él, como destri (retretes, sustituyéndose en el siglo XVI el agujero en el suelo por el sillico), el estudio destinado a leer y escribir (precursor de los cabinets franceses y los closets ingleses) y camarines. Nació el apartamiento, una especie de casa dentro de la casa para uso privado de los dueños, debía tener cuatro habitaciones para ser completo, una antecámara, una cámara, un gabinete y un guardarropa, con una escalera o salida secreta para que se pudiera entrar y salir sin pasar por los espacios mas públicos[68]. En estos palacios suelen localizarse fácilmente las zonas de representación, de servicio y privadas. Algunas habitaciones tenían un claro destino funcional, destacado por la evolución del mobiliario: el estudio en siglo XV estaba mueblado de un modo muy sencillo, pero siempre tenía un mueble con tablero para escribir, anaqueles para poner objetos y uno o dos atriles. El mueble, que fue evolucionando hasta formas más parecidas a lo que hoy consideramos un escritorio, en Venecia, mas adelante, se denomino scrittor. En Florencia se le dio el nombre de studiolo, y

---

[66] ARIES, Philippe, "Introducción", DUBY, Georges, y LE GOFF, Jacques, *Historia de la vida privada*, volumen 3, Madrid, Taurus, 1989, pp. 13-14.

[67] BRAUDEL, Ferdinand, *Civilización material, economía y capitalismo*, volumen 1, Madrid, Alianza, 1984, p. 262.

[68] SARTI, Raffaella, *Vida,* pp. 168-170.

se reservó el de scrittoio para el cuarto que lo contenía, llamado studio en Venecia[69]. Los dormitorios de los amos solían ser dos, uno de aparato donde recibían a los huéspedes importantes pero no dormían o dormían poco y otro privado donde tampoco se limitaban a dormir. Las mujeres bordaban en él y a menudo recibían a sus íntimos, a veces leían, escribían una carta o comían en el dormitorio, porque no existía un espacio específico para comer. Si había muchos invitados o una fiesta se ponían mesas en el salón, pero cuando no había invitados la familia podía buscar un ambiente más íntimo para comer, la saltea, también se podía comer en una antecámara o cada cual en su apartamiento solo o acompañado[70].

François Boucher, *Retrato de su esposa* (1743).

Pero es en el reinado de Luis XIV cuando empieza a verse en las clases altas la tendencia a la especialización de las estancias que se generaliza en la segunda mitad del siglo XVIII, como refleja la difusión de las expresiones chambre a coucher (dormitorio), salle a manger (comedor) y salon (moda procedente de Italia: en el siglo XVII la pugna entre ostentación y comodidad se desequilibra a favor de la primera, pero a finales de siglo triunfa la segunda. Los arquitectos franceses empezaron a preocuparse por la distribución

[69] SARTI, Raffaella, *Vida,* p. 171.

[70] SARTI, Raffaella, *Vida*, pp.171-172.

de las viviendas buscando la comodidad, casas en las que se pudiera huir de visitantes inoportunos, buscando la separación y la especialización de las estancias. El dormitorio quedo reservado al sueño y las actividades privadas. Pero en el siglo XVIII solo uno de cada diez parisinos tenia un verdadero dormitorio separado, las cocinas destinada solo a guisar tampoco eran muchas, y a finales del siglo XVIII las clases medias siguen desconociendo el comedor, la sala y lo salones. Las viviendas se desarrollaban a menudo en vertical con habitaciones o cuchitriles repartidos en tres o hasta cuatro pisos, pero a partir de 1720-1730 empieza a imponerse la organización espacial horizontal [71].

El siglo XVIII es el siglo de la creciente especialización. Fue muy precoz en Londres en comparación con otras ciudades europeas: en las casas londinenses del siglo XVII había camas en casi todas las habitaciones, pero pasó a distinguirse el dormitorio como lugar privado, y el comedor, el Studio del salón y el cuarto de estar como lugares destinados a la vida social. Si en el Renacimiento las habitaciones estaban comunicadas entre sí la introducción del pasillo modificó la organización del espacio. El primer pasillo moderno se construyó en Chelsea, Inglaterra, por John Thorpe en 1597, definiéndolo como una larga entrada que atraviesa todas la casa, y el pasillo central fue difundiéndose al imponerse la moda italiana en la arquitectura inglesa, acabando por transformarse cada habitación en una unidad aislada[72]. La creciente necesidad de intimidad dio lugar a cuatro novedades: la superación de la promiscuidad tradicional de los antiguos halls con la construcción de comedores separados para los amos y los criados, la tendencia a alojar a la servidumbre en la planta baja o en un ala separada, la introducción del pasillo y las escaleras de servicio y en la segunda mitad del siglo XVIII las mejoras en el sistema de cables y campanillas que permitían llamar a los criados sin tenerlos cerca: a inicios del siglo XIX en el cuarto de los criados había una campanilla por cada habitación[73].

Mobiliario y comodidades

Según los planteamientos de Crowley[74], que estudia Inglaterra y las colonias americanas inglesas, las definiciones medievales de comodidad priorizaban el status social por encima del confort personal físico, éste no aparece como una prioridad o un valor en el lenguaje medieval. Los requisitos para el confort eran ropas limpias, una cama equipada y algún sirviente, y la incomodidad mayor era provocada por la presencia de bichos como moscas, pulgas y mosquitos. Entre los siglos XII y XVII, de hecho, la principal comodidad doméstica era la ropa de cama. Hasta la mitad del siglo XVIII la palabra comodidad rara

[71] SARTI, Rafaella, *Vida*, pp. 174-175.

[72] SARTI, Raffaella, *Vida*, pp. 178.182.

[73] SARTI, Raffaella, *Vida*, p. 187.

[74] CROWLEY, John E., *The Invention of Confort: sensibilities and design in Early Modern Britain and Early America*, Baltimore, 2001.

vez aparece y si lo hace es en el sentido de apoyo o consuelo. En el *Mesías* de Haendel (1742) se le insta al profeta a que hable cómodamente a mi pueblo. Solamente cuando se consolidó la producción de objetos en masa se empezó a utilizar la palabra confort en el sentido moderno. Si para Rousseau el lujo corrompía al hombre, Hume defiende la relación entre comodidad, refinamiento y estructuras económicas. Ya Bernard Mandeville en la Fábula de las abejas desarrolaba la idea de que la adquisición de cosas materiales, particularmente las asociadas con el hogar, era positiva para el conjunto de la sociedad [75].Pero hablar de esto solamente tiene sentido para los grupos privilegiados, ya que, sencillamente, los pobres carecen de mobiliario, por lo menos hasta el siglo XVIII, en el que comienzan a difundirse las sillas (ya que antes se utilizaban bancos), los colchones de lana y los lechos de plumas. Los toneles, recortados en dos, se utilizan para todo. Durante mjucho tiempo el suelo en la planta baja fue de tierra apisonada, más tarde embaldosado o enlosado, y el entarimado n se pone de moda hasta el siglo XVIII. Los techos no fueron de color claro hasta el siglo XVIII. Hasta el siglo XVI se cubrían los pisos de los bajos y de los cuartos con paja durante el invierno, y con hierbas y flores en verano. Durante siglos los carpinteros construyeron muebles y casas, de ahí la tosquedad y las grandes dimensiones de los muebles[76].

Hogarth, *Francis M. Shultz en su cama* (ca. 1755).

[75] EDWARDS, Clive, *Turning houses into homes: a history of the retailing and consumption of domestic furnishings*, Ashgate Publishing, 2005.

[76] BRAUDEL, Ferdinand, *Civilización material*, volumen 1.

De entre todos los muebles, destaca por encima de todo la cama. Entre los bienes de la novia, tenía un valor y un peso específico. En Augsburgo en el siglo XVI las familias pobres que no podían dar a sus hijas una verdadera dote procuraban al menos que tuviese una cama. El fondo dotal ciudadano, creado parea que los indigentes pudieran casarse, entregaba ayudas de diez florines, cantidad que en esa época permitía comprar una cama de buena calidad. La cama también era el bien más preciado de las dote de las campesinas de la región de Pisa, aunque aquí los ajuares femeninos no la incluyeron hasta el siglo XVIII. Estas camas estaban dotadas de todos los accesorios, con su colchón, sus sábanas, almohadas y colchas[77].

Giuseppe Crespi, *Buscando pulgas* (siglo XVIII).

La cama está más generalizada en las ciudades. En Holanda una cama sencilla de las que se arrimaban a la pared costaba entre 15 y 25 gulden, una cama decorada con dosel de las que se ponían en el centro del dormitorio podía costar cien, cuando un obrero ganaba 5 gulden semanales. En Paris las camas suelen aparecer en primer lugar en los inventarios, representando el 15% de la herencia de los pobres, pudiendo ser desde un simple jergón hasta una cama con dosel. En el siglo XV en las casas de los ricos la cama llegó a ser un mueble imponente con cabecera y unos arcones en los otros tres lados que servían para

[77] SARTI, Raffaella, *Vida*, p. 66.

guardar objetos y eran tarimas, bancos y cómodas a la vez, también se hicieron camas con ruedas que podían moverse con facilidad y a veces se metían debajo del armazón así como catres y camas desmontables. En Norwich desde finales del siglo XVII dormir se consideró una actividad privada, y sólo las parejas y los niños mas pequeños compartían su cama, en ciudades como París durante el siglo XVII era corriente incluso en las familias ricas que los niños durmieran hasta de tres en tres en cama, pero en el siglo XVIII ya dormían en camas individuales. Pero no todos podían hacerlo: en 1695-1715 en Paris el promedio era de 1,9 personas por cama entre los criados y 2,3 entre los obreros, en 1780 los valores eran todavía de 1,8 y 1,9, a veces dormían hasta cinco y siete personas en una cama[78].

También los restantes muebles se encuentran mas generalizados en las ciudades. En Paris en los siglos XVII y XVIII había un promedio de tres o cuatro mesas por vivienda, podían ser mesas plegables, había también una docena de asientos, en su mayoría sillas, taburetes, bancos, butacas y sofás. Los arcones y los taburetes cayeron en desuso a partir del siglo XVIII, cuando se difundieron también las butacas y los divanes. El sofá era de inspiración oriental mientras que la butaca era una evolución del sillón, la silla con brazos que en las casas patricias renacentistas solían pertenecer al ama de la casa. La hechura de las sillas y su empleo reflejaba una jerarquía familiar y social, y las sillas para mujeres (pro muliere) eran más pequeñas de lo normal. Había sillas suficientes para todos los habitantes de la casa[79].

El siglo XVIII es de un creciente refinamiento. A inicios de la centuria, los muebles tapizados eran una rareza que utiizaban sobre todo los impedidos y los enfermos. El mobiliario se valoraba más pòr su capacidad de impresionar a los invitados que como una contribución a la comodidad y a la conveniencia. Hasta los hogares de la clase alta tenían a menudo tablas desnudas en lugar de moquetas o alfombras para cubrir los suelos. Pero a finales de siglo las tablas desnudas se cubrieron con alfombras, los muebles tapizados se volvieron la norma y hasta llegaron a las clases trabajadoras. El mobiliario se volvió más ligero y práctico, los muebles para exposición se hicieron mas livianos y espaciosos, con ventanas de cristal para exhibir objetos de porcelana fina y curiosidades naturales., Los diseñadores que trabajaban para la clase alta, como Chippendale y Hepplewhite, fabricaban delicadas sillas y mesas[80], apareciendo en esta centuria cómodas, consolas, mesas de juego, mesas de despacho, veladores, sillones, canapés, mecedoras, tumbonas, etc[81].

Todo ello hay que relacionarlo con una transformación cultural. El lujo había tenido un significado negativo en el cristianismo por ser enemigo de la virtud, siendo asociado con la inconstancia de las mujeres, y ello perdura hasta Rousseau. En la Roma de 1650, por ejemplo, existe una mayor propensión a heredar que a comprar cosas nuevas, y hay un gran

[78] SARTI, Raffaella, *Vida,* pp. 158-160.

[79] SARTI, Raffaella, *Vida*, pp. 162-163.

[80] OUTRAM, Dorinda, *Panorama de la Ilustración*, Barcelona, Blume, 2008.

[81] BRAUDEL, Ferdinand, *Civilización*, volumen 1, p. 259.

afan por no desprenderse de nada[82]. Pero con el tiempo irá surgiendo un lujo nuevo, basado en el gusto, frente al viejo, basado en la satisfacción de los instintos naturales, y autores dieciochescos como Mandeville y Montesquieu dan una valoración mucho más positiva. Ello irá acompañando por un cierto aumento del consumo, facilitado por la sustitución, propia del XVIII, de productos costosos y duraderos por otros más baratos y frágiles: platos de porcelana en vez de madera, vasos de vidrio y no de metal, papel pintado en vez de pinturas y tapices, sillas de caña en vez de maderas nobles[83]. Y todo ello conllevaría la difusión de ciertos bienes de consumo: en la Holanda dieciochesca estaban muy difundidos la cerámica de Delft, los espejos, las pinturas, el café, el té y el tabaco. En Inglaterra, lo mismo sucede con relojes, grabados, loza, cubiertos, utensilios para el consumo de té y café y cortinas para las ventanas[84].

William Redmore Bigg, *Interior campesino* (1793). En la Inglaterra finidediochesca, hasta un pobre *cottager* (jornalero) podía poseer una mesa, un juego de té, libros y un reloj.

[82] AGO, Renata, *Il gusto delle cose. Una storia degli oggetti nella Roima del Seicento*, Roma, 2006)

[83] VRIES, Jan de, *La revolución industriosa*, p. 161.

[84] VRIES, Jan de, *La revolución industriosa*, p. 189.

La casa en España

En España las principales aproximaciones al estudio de la vivienda rural han sido las de historiadores del arte, arquitectos o etnógrafos, o la de eruditos aficionados al estudio de las construcciones populares, y no de los historiadores sociales. Para analizar estos aspectos, tenemos que valernos de fuentes notariales como los inventarios postmortem, fiscales (catastros, padrones) y judiciales, actas municipales, cuentas privadas y públicas, dossieres consagrados a la construcción o restauración de edificios, contratos de obra, fuentes literarias, libros de viajes y la iconografía.

En general, la vivienda campesina destaca por su pobreza, y las descripciones de la época constatan el estado de miseria de las casas rurales muchas de ellas cabañas o chozas. En el siglo XVIII la madera es uno de los elementos de construcción más utilizados en la estructura exterior y en tabicación interior, aunque ya hay una tendencia a sustituir los materiales más precederos como la madera o el adobe por otros más duraderos como la piedra y el ladrillo, o los tejados de paja por tejas o losas de pizarra. Las características de la vivienda rural, sin embargo, dependen de factores naturales, técnicos, socioeconómicos y familiares. La casa no era sólo vivienda, sino también almacén y taller.

Hay dos tipos de casas rurales, la casa bloque, en la que las personas, los ganados y los aperos comparten el mismo techo, y la casa disociada en la que observamos distintas construcciones, aunque existen grandes variaciones geográficas incluso a nivel comarcal. Se solía tratar de viviendas húmedas y poco confortables, con ventanas sin cristales, en las que cohabitaban muchas veces personas y animales, predominando las construcciones con una estancia única en la que se come, se duerme y se muere, características que llegarán hasta el siglo XX. El mobiliario es ante todo utilitario, sin apenas concesiones a las comodidades ni al lujo. El mobiliario se reduce a escaños, tallos, escabeles o bancos sencillos, si acaso una artesa en la cocina, un arca, o un lecho o tarima para dormir. Las sillas, los sofás, los escritorios, bufetes o armarios solamente los encontramos en las casas acomodadas, y el arca es el mueble por excelencia, donde se guardan alimentos y ropa. Las camas son escasas, y las podemos encontrar en cualquier parte, en la cocina, o junto al granero, y muchas veces consistía en un simple montón de paja y una manta, o una especie de alfombra o estera que aislaba a la persona del suelo, no siendo raro dormir al lago del ganado para aprovechar el calor del mismo.

En el siglo XVIII las viviendas rurales experimentan algunas transformaciones, aunque muy lentas. La multiplicación de estancias en las viviendas urbanas es imitada también en las zonas rurales, se hacen arreglos y se construyen cuartos nuevos, evolucionándose tímidamente de una vivienda abierta a otra más compartimentada con cuartos independientes y pasillos. En las capas medias y altas hay una mayor diversificación del mobiliario y del menaje, apareciendo objetos relacionados con la calefacción e iluminación del hogar (braseros, calentadores, candeleros, velones) y una cierta difusión de cortinas, relojes de pared, sofás, sillones o espejos.

En las ciudades la vivienda responde también a una doble función, habitacional y económica, y los materiales de construcción son muy variados. En Santiago de Compostela, Avila o Salamanca predominan el granito o la piedra calcárea, en tanto en Sevilla y Valladolid, sin canteras próximas, se utilizaban adobe y ladrillo. Las casas construidas en el siglo XVIII tienden a utilizar materiales de calidad y a buscar un diseño limpio y ordenado: en Santiago de Compostela la madera es sustituida por el granito, y las nuevas viviendas adoptan un tipo de fachada lisa, con amplios vanos rectangulares dispuestos en simetría en todas las plantas.

Los factores socioeconómicos son determinantes. En Barcelona se observa el predominio de un tipo de casa pequeña y abierta, con la cocina situada en la planta baja, con funciones de sala, comedor y el interior; que contrasta con una edificación noble, de mayor tamaño, con la planta baja destinada al servicio y con la cocina en el primer piso. La importancia de la vivienda decae de delante atrás y de abajo y arriba, ya que las habitaciones que dan a la calle ocupan un lugar de mayor categoría que los secundarios cuarto de atrás, al tiempo que los pisos bajos y los más altos son ocupados por el servicio doméstico. Entre las élites urbanas de muchas ciudades destaca el alto clero, y los inventarios compostelanos nos muestran cómo habita en casas profusamente decoradas, con las habitaciones principales esteradas y con gruesas cortinas. Aparecen sillas y taburetes de Moscovia, abundan los escritorios de ébano, bufetes, armarios de caoba, arcas, cuadros y espejos, camas con dosel, muebles con maderas nobles como ébano, caoba, nogal y castaño y con incrustaciones de marfil y nácar. Ello contrasta con las viviendas de los artesanos, que en Santiago de Compostela limitan su mobiliario a una mesa, un banco, unos cuantos taburetes, un bufete, una o varias arcas y tarimas.

En el siglo XVIII hay cambios en la organización interna buscando un mayor confort e intimidad, transformándose las grandes estancias en cuartos más pequeños para uso privado, buscando una distinción entre la zona pública y privada de la casa. En los sectores acomodados la sala se convirtió en un símbolo de distinción social, donde se descansaba, se charlaba o se comía, y se realizaban recepciones sociales. En el Madrid posterior a 1750 hay una mayor variedad de muebles y de instrumentos de decoración: las paredes se cubren con mayor asiduidad con cuadros y grabados, y algunas empiezan a decorarse con papel pintado y cortinas, apareciendo armarios, sofás, divanes, sillones, sillas, armarios, mesas plegables, cornucopias, camas cada vez más elaboradas, mesas de noche, escritorios, cómodas, aparadores, etc. Hay mutaciones en el interior doméstico: creciente empleo de cristales en las ventanas, busca de una mejor compartimentación.

El rasgo más significativo del siglo XVIII es la profunda transformación de la casa no sólo en su aspecto externo, sino también en los interiores domésticos, originando una casa que ya sea plantea como vivienda distinguida de los talleres artesanos y donde su trazado interior se diversifica en función de los nuevos papeles que en adelante cumplirán los aposentos, orientados a procurar un marco de habitabilidad idóneo a sus moradores. Estas adaptaciones serán más rápidas en los núcleos urbanos y en las viviendas de los acomodados. En el siglo XVIII están claramente delimitados tres espacios en el hogar: en primer lugar las estancias para recibir, aplicas y ricamente decoradas dotadas de un mobiliario ostentoso. En segundo lugar los espacios para el entretenimiento, como bailes y

fiestas. Y finalmente la zona de la vida cotidiana, con un mobiliario más cómodo y funcional[85].

Los muebles se hacen más funcionales: las sillas se hacen pensadas para sentarse, adaptando su diseño a la anatomía humana, apareciendo asientos más sofisticados como los sillones y sofás, canapés, etc. Las mesas multiplican su número y su tamaño, destinándose a comer, leer, escribir, tomar café o jugar. Se impone un mobiliario más ornamental, como el aparador vitrina donde se guarda la vajilla. La cómoda barroca da origen al *secretaire* y al *bureau*, cuando su tapa es recta o curva respectivamente. El bargueño, de gran tradición en España, sigue manteniendo un gran protagonismo. El armario comienza a utilizarse para guardar la ropa. La cama sigue manteniendo el dosel. La cuna es generaliza en los ambientes acomodados. Las influencias externas son francesas (Cataluña), inglesa (Andalucía) o italiana (Levante), aunque los muebles españoles eran más bien toscos por la falta de buenos ebanistas. La mayor parte de los hogares dispone de pocos muebles, siendo lo más común dormitorios con una cama, una mesilla, un arca y una palangana, y comedores con una mesa, unas sillas y un mueble para guardar objetos[86].

[85] SAAVEDRA, Pegerto, y SOBRADO, Hortensio, *El siglo de las Luces. Cultura y vida cotidiana*, Madrid, Síntesis, 2004.

[86] FRANCO RUBIO, Gloria, *La vida cotidiana en tiempos de Carlos III*, Madrid, Libertarias, 2001.

3

Los ámbitos de sociabilidad

El término sociabilidad fue introducido en la historia por Maurice Agulhon. Según los diccionarios, la sociabilidad puede ser la aptitud de la especie humana para vivir en sociedad, aptitud que las especies animales poseen excepcionalmente y de manera rudimentaria, por lo que la sociabilidad sería lo que distingue al hombre de los animales. La otra definición se refiere a la aptitud del individuo de frecuentar agradablemente a sus semejantes, lo sociable es así lo contrario de lo tímido, lo retraído o lo misántropo. El término no surge antes del siglo XVIII: para D´Alembert los franceses se caracterizan por ser una nación cuyo rasgo principal es la sociabilidad. Para Agulhon, la historia de la sociabilidad es la historia conjunta de la vida cotidiana, íntimamente ligada a la de la psicología colectiva, aunque es más útil, en su opinión, identificar instituciones o formas de sociabilidad específicas y hacer su estudio concreto. Una evolución progresiva de la sociabilidad consistirá en la aparición de asociaciones voluntarias y en el paso del estadio informal al formal[87].

La sociabilidad privada.

En la época moderna era habitual en ciertos círculos de la élite profesar indiferencia hacia la esfera privada, ya que se priorizaban las virtudes públicas. No obstante, comienza a desarrollarse la idea de que se era mas auténtico en el ámbito personal y doméstico, como muestran la multiplicación de los diarios y documentos personales, el aumento de la correspondencia privada y la expresión de las preferencias personales en la decoración, la comida o las ropas. Había lugares especialmente destinados a lo privado, como jardines, estudios y gabinetes. En esta esfera privada las personas podían quitarse la máscara del estricto autocontrol requerido por las normas de civilidad.

Tradicionalmente las formas de sociabilidad habían girado en torno a la iglesia y hermandades religiosas, la familia, las relaciones clientelares, los gremios y corporaciones, y la corte, pero van apareciendo nuevas formas de relación que alcanzarán su momento culminante en el siglo XVIII. Con el tiempo las élites empezaron a distanciarse de las

[87] AGULHON, Maurice, *El círculo burgués. La sociabilidad en Francia 1810-1848*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009.

masas en un intento de mostrar su superioridad y su distinción, relegando sus diversiones a la esfera particular. Los espacios privados serán el dominio de la privacidad y de la intimidad doméstica, son el marco idóneo para el recreo y el ocio, y proporcionan la cobertura necesaria para el desarrollo del asociacionismo[88].

Fuera de la esfera doméstica, una sociabilidad más amplia, en el sentido de relaciones afables con otras personas, fue señalada como una de las satisfacciones primarias de la vida. Pero es difícil encontrar una definición universal de la amistad: Abraham Tucker en 1777 señalaba que un amigo es aquel a quien visitamos con frecuencia, que está en nuestra compañía, se une en nuestros placeres y diversiones, comparte nuestros negocios, vota lo mismo en las elecciones, o es nuestro patrón o dependiente que esperamos que nos ayude. En cualquier caso, se valoraba a los amigos porque eran útiles, y no necesariamente tenían que gustar. La amistad era una forma más de alianza voluntaria entre individuos guiados por el mismo interés. Pero con el tiempo se dio una nueva forma de relación basada más en la simpatía mutua que en las posibles ventajas[89].

En la poesía isabelina encontramos más de trescientos poemas que tratan sobre el tema. Tampoco era una idea nueva, como revelan la *Etica a Nicómaco* de Aristóteles o *De amicitia* de Cicerón. La amistad perfecta debía basarse en caracteres similares, inclinaciones virtuosas, afecto desinteresado, y sobre todo igualdad en el status social, edad e intelecto: era una relación horizontal, no vertical. La amistad era una unión espiritual entre dos personas, y no una relación física. Los amigos podían expresarse el uno al otro sus más íntimos pensamientos y ansiedades, sin que el otro debiera desvelarlos. En el siglo XVI y a inicios del XVII dos amigos podían bailar juntos, besarse y acostarse juntos sin que fuera un comportamiento reprobado, porque se consideraba que la amistad era una unión de almas y no de cuerpos. Tan sólo cuando había desigualdad social o en edad se le daba una interpretación homosexual. Con el surgimiento de una subcultura homosexual y el mayor sentido del homosexual como una personalidad tipo (anteriormente la sodomía era considerada una práctica, no una identidad sexual, y en Florencia era considerada como una fase normal antes de llegar a adulto), el viejo ideal de intensa amistad masculina fue seriamente criticado. En el siglo XVIII las intimidades físicas entre amigos se abandonaron, y bezos y abrazos fueron sustituidos por el apretón de manos. La amistad femenina, por el contrario, atraía menos sospechas y el lesbianismo no era considerado un crimen capital. Muchas mujeres de todos los grupos sociales tenían grupos de amigas, ligadas por parentesco, vecindad, trabajo o religión, pasaban su tiempo en compañía mutua, se intercambiaban cartas y regalos, y se proporcionaban apoyo mutuo. Se consideraba que las mujeres eran más sinceras y afectuosas en sus amistades que los hombres, y en el siglo XVIII estas amistades provocaron un fuerte intercambio epistolar. La amistad entre hombres y mujeres era más complicada: podían ayudarse como cristianos, pero a cierta distancia. Ello se debe a que la posible atracción física podía eliminar la pureza moral de la amistad, y a que la amistad debía ser entre iguales, y las mujeres no eran iguales. Y cuando las había, estas amistades terminaban con el matrimonio[90] .

[88] FRANCO RUBIO, Gloria, *Cultura y mentalidad en la Edad Moderna*, Sevilla, Mergablum, 1998.

[89] FRANCO RUBIO, Gloria*, Cultura y mentalidad*.

[90] THOMAS, Keith, *The Ends of Life*, Oxford U.P., 2009, pp. 187-212.

Se codificarán las conductas públicas, distintas de las que solamente pueden mostrarse en privado. Es evidente que cualquier relación humana ha de venir acompañada por una serie de rituales, que alcanzarán su máxima expresión en el concepto, tan francés, de la *politesse*. Estos buenos modales, en el fondo, revelaban la superioridad de la nobleza y la inferioridad del pueblo, por cuanto el más fuerte finge inclinarse ante su subordinado y tal compensación no hace sino confirmar la dependencia. Voltaire, Rousseau, Montesquieu, Hume y Kant proporcionan diversos diagnósticos al respecto: si Francia encarna la figura ambigua de una civilidad brillante es por el lugar central que ocupan las mujeres, mientras que Inglaterra basa su modelo político sobre las virtudes del comercio y la relegación del segundo sexo. Rousseau no opone Londres a París, sino Francia a Ginebra; para él, los buenos modales traicionan el deseo de dominación de los hábiles. La galantería y la conversación, afectando a sentimientos que uno no tiene, no buscan ni la verdad ni la perfección moral, y participan de la corrupción de las costumbres. Él prefiere las rudas maneras del ciudadano cultivador y soldado, animado por el amor a sí mismo y no por el amor propio. Es sintomático al respecto que en la Enciclopedia se mencione textualmente: "*elle n'est souvent que la démonstration extérieure d'une bienfaisance qui n'est pas dans le cœur* »[91].Por el contrario, para Kant, la cortesía a la francesa conduce a los hombres a reunirse, mientras que el gusto británico por el negocio les empuja a replegarse[92].

En los ambientes cortesanos comienza una nueva sociabilidad donde prima la visita institucionalizada y el arte de conversar, destacando las cortes principescas, donde la conversación se convierte en todo un arte, siendo éste el precedente de las tertulias del siglo XVIII, que en muchos casos tienen una clara preocupación científica, y, aunque ubicadas en domicilios particulares, acabarían vinculándose instituciones culturales y academias. Las sociedades literarias eran asociaciones particulares de individuos que se reunían para discutir las novedades literarias, siendo su época dorada el siglo XVIII, destacando los clubs ingleses, que alcanzan su esplendor en la época georgiana, formados por personal exclusivamente masculino y que muy pronto alcanzaron una estructuración formal con una minuciosa reglamentación. Desde mediados del siglo XVIII florecieron las asociaciones de discusión pública, donde debía pagarse por derecho de admisión, destacando la Sociedad Selecta de Edimburgo (1754-1764) donde se reunieron muchos representantes de la Ilustración escocesa. En Berlín se reuniría desde 1783 la Sociedad de los miércoles, que abordó temas como la censura, la educación y la superstición[93].

Concepto fundamental es el de la hospitalidad: todo hombre sociable abre la puerta de su casa, invita a su mesa y ofrece su techo, siendo los espacios de hospitalidad fundamentales la sala y la cocina[94]. Tal como reza la Enciclopedia, "*Je définis cette vertu,*

[91] *Encyclopedie*, vol. 12, 1765, artículo "Politesse".

[92] RAYNAUD, Philippe*, La politesse des Lumières*, París, Gallimard, 2013.

[93] MUNCK, Thomas, *Historia social de la Ilustración*, Barcelona, Crítica, 2001, p.104.

[94] ROCHE, Daniel, *Les circulations dans l'Europe moderne*, París, 2011. Más extensamente, ROCHE, Daniel, "L' hospitalité a l' epoque moderne XVIe-XVIIIe siecles", *Francia*, 30/2, 2003.

une libéralité exercée envers les étrangers, sur-tout si on les reçoit dans sa maison : la juste mesure de cette espece de bénéfice dépend de ce qui contribue le plus à la grande fin que les hommes doivent avoir pour but, savoir aux secours réciproques, à la fidélité, au commerce dans les divers états, à la concorde & aux devoirs des membres d'une même société civile »[95]. Se le daba tanta importancia, que en la España del XVIII había en muchos lugares un libro registro de las visitas. La visita guardaban un ceremonial determinado, reflejado por ejemplo en el libro de A. de Espinosa *El ceremonial de estrados y crítica de visitas* (1789). Durante el tiempo que duraba la visita los anfitriones agasajaban a los asistentes como refrescos, como agua helada con azúcar, o té, café y sobre todo chocolate, acompañado de dulces, tabaco y rapé, aunque no se solía ofrecer comida. En muchas ocasiones se hacían audiciones de música o representaciones teatrales, otras veces se organizaban juegos o bailes. Cuando la anfitriona era mujer, solía reunirse con sus invitadas en el estrado, un lugar donde se sentaban las mujeres de la casa y sus visitas al margen de los hombres, era una especie de tarima elevada sobre el suelo que se cubría de alfombras parea que sobre ella se sentaran las mujeres, que usaban cojines para estar más cómodas. En los hogares aristocráticos este espacio fue sustituido por el salón[96].

Ter Boch, *La visita* (siglo XVII).

[95] *Encyclopedie*, tomo 8, 1765, art. "Hospitalité".

[96] FRANCO RUBIO, Gloria, *Vida cotidiana en tiempos de Carlos III*, Madrid, Ediciones Libertarias, 2001.

En todos los casos había un referente alimentario que servía de eje articulador. Las tertulias eran consustanciales con los refrescos. Bebidas como el chocolate, el té y el café eran elementos imprescindibles de los nuevos ámbitos de sociabilidad del XVIII. Al tradicional chocolate se sumó el café, que generaría y daría nombre a establecimientos especializados, resultado de las transformaciones sociales del siglo y umbral de la futura evolución de la sociedad española. Los escenarios urbanos fueron los protagonistas de las prácticas y los espacios de la nueva sociabilidad del setecientos. Madrid, como capital, y las ciudades burguesas por excelencia de la época, Cádiz y Barcelona, marcarían la pauta. *El caxón de sastre cathalan*, un periódico publicado en Barcelona en los años sesenta, dedicó algunos artículos a comentar las «visitas» y «estrados», nombres que recibían las tertulias de la época, ironizando sobre las visitas «con visos de Academia», en alusión a las pretensiones literarias de algunas de estas reuniones, que trataban de emular a las Academias ilustradas, cuando, en realidad, la mayoría de los asistentes no acudía precisamente por la poesía, sino por galanteos y cortejos, los hombres para encontrarse con las mujeres y las mujeres con los hombres. La revolución sentimental del siglo XVIII llevaba a formas de relación personal mucho más expresivas y afectivas con grandes manifestaciones de cariño, que contrastaban con el tradicional recato de las mujeres y circunspección de los hombres: «*... comenzaron los cumplimientos. Eran estos tan prolijos, especialmente entre las Señoritas con tantos abrazos y cariños*...»

Como en muchas otras partes, en Barcelona, entre las clases altas, se puso de moda recibir en casa, organizar pequeñas reuniones o grandes fiestas, según las posibilidades y la ocasión. Las familias nobles barcelonesas recibían frecuentemente en sus casas en lo que en la época se llamaba visita y lo que el Barón de Maldá llamaba «visitón», cuando era muy importante y reunía a muchos invitados. Las razones de estas recepciones eran muy diferentes, a veces era el simple placer de reunirse, otras existían motivos más concretos, pero cualquiera podía ser válido. La nobleza necesitaba estos encuentros en los que reafirmaba sus lazos de unión y se confirmaba como grupo y que además le servían de ocupación y de distracción en una vida generalmente ociosa. Se hablaba de mil cosas, se jugaba, generalmente a las cartas, se bailaba, se escuchaba música, algunas veces se leían cartas, periódicos, libros, y se servía un refresco. Las visitas se celebraban tanto en invierno en Barcelona, como en verano, cuando la familia del Barón de Maldá, como otras muchas familias de la nobleza catalana de la época, se hallaban de vacaciones en las casas que poseían en diversas poblaciones de Cataluña.

Las tertulias, momentos de encuentro y reunión, se polarizaban en torno al servicio del refresco, llamado también agasajo. Acostumbraban a tener lugar por la tarde o por la noche. El acontecimiento se hallaba perfectamente ritualizado. El refresco era un concepto amplio, podía abarcar desde algo muy simple, ofrecido ocasionalmente a muy pocas personas en una visita inesperada, hasta una fiesta de muchos invitados, preparada con gran antelación y cuidado y en la que se ofrecían gran cantidad de bebidas, incluido el tradicional chocolate, acompañadas de helados, dulces y pastas. Los más sencillos y familiares se servían conjuntamente a todos los asistentes, pero en los de mayor compromiso se servía separadamente, primero a las damas, después a los caballeros, por orden de jerarquías. Desde el punto de vista alimentario primaba la exquisitez, la fantasía y el capricho. Todo era dulce, considerado como el manjar más exquisito y refinado en la época. Primero se comenzaba por ofrecer diversas bebidas, limonada, naranjada, agua de

albaricoque, horchata, leche, sola o aromatizada, agua de canela, agua de agraz. A estas bebidas se las denominaba «aigües compostes» y otras veces de forma más vulgar y bromista el Barón de Maldá hablaba de «aigües brutes». A veces la bebida se trataba simplemente de agua azucarada, mediante los típicos «esponjados» o «volados», unos dulces de azúcar con diferentes gustos y colores, que se introducían en los vasos de agua fresca para darle sabor. Papel muy importante ocupaban también los sorbetes y helados, que eran de diferentes sabores. Para acompañar estas bebidas se servían generalmente pastas de muchas clases, «bescuits», «bescuits d'ou», «melindros», «sabatillas», «neules», enseimadas, roscos, bollos, cocas. Pero el centro de todo era el chocolate, el producto estrella, que constituía la culminación del refresco. El chocolate se servía siempre acompañado de pastas variadas, para mojar. El acompañamiento más simple era el pan, normalmente tostado. Para terminar se ofrecían vasos de agua fresca, que se consideraba digestiva y aclaraba el paladar después de tanto dulce. El prestigio de la casa requería que los refrescos fueran muy abundantes y que sobrara de todo. Existía la costumbre, admitida socialmente, de que los invitados, después de comer todo lo que quisieran, se llevaran a su casa los dulces y pastas que sobraban, envueltos en un cucurucho de papel, para comerlos en otros momentos y para obsequiar a familiares y amigos que no hubieran asistido a la recepción[97].

Los salones

La expresión más acabada de todo esto es la denominada la cultura del salón[98], que ofrece la particularidad de ser exponente de la cultura femenina, ya que la dirección compete a una mujer, erudita y culta, interlocutora en pie de igualdad con los hombres que asistían a sus reuniones, combinándose en estas tertulias las preocupaciones culturales con el juego, la conversación, la lectura o el placer de la mesa. Surge a fines del XVII en familias nobles y burguesas parisinas, conviviendo en ellos escritores e intelectuales con burgueses y nobles, pudiendo ser un trampolín para la obtención de empleos y prebendas[99]. En estos salones nació la idea de una élite basada en el principio de cooptación entre hombres y mujeres que pretendían ser iguales y que se elegían sobre la base de las afinidades recíprocas. Nacida como un puro entretenimiento, la conversación obedecía a leyes severas que garantizaban la armonía en un plano de perfecta igualdad. Eran leyes de claridad, de mesura, de elegancia, de respeto por el amor propio ajeno. El talento para escuchar era más apreciado que el talento para hablar, y una exquisita cortesía frenaba la vehemencia e impedía el enfrentamiento verbal. La conversación se fue abriendo

[97] PEREZ SAMPER, María de los Angeles, Espacios y prácticas de sociabilidad en el siglo XVIII: tertulias refrescos y cafés de Barcelona", *Cuadernos de Historia Moderna*, 26, 2001.

[98] Una aproximación general, VON DER HEYDEN RYNSCH, V., *Los salones europeos. Las cimas de una cultura femenina desaparecida*, Barcelona, 1998.

[99] Seguimos a CRAVERI, Bedenetta, *La cultura de la conversación*, Madrid, Siruela, 2007.

progresivamente a la introspección, a la historia, a la reflexión filosófica y científica, a la evaluación de las ideas, convirtiéndose en un lugar de debate intelectual y político.

En la sociedad italiana del Renacimiento, normalmente las únicas mujeres a las que se permitía hacer ostentación de sus dotes físicas e intelectuales era a las prostitutas, y cuanto más se acercaban al ideal de Castiglione pasaban a formar parte del grupo de las cortesanas honestas. En la Francia del siglo XVI, empero, las mujeres no eran discriminadas de la vida social y a partir de inicios del siglo XVII serían las mujeres quienes dictaminaren en materia de buenos modales, de lengua o de gusto, es decir, quienes definían los rasgos más distintivos del estilo nobiliario. Y ya que las mujeres no recibían una educación humanista, su francés, claro y natural, exento de las vulgaridades del habla popular y de los tecnicismos de los doctos, se elevaba como modelo de toda la nación. Cuando la nobleza aceptó la conducta cortés como el signo de su identidad social, cuya difusión y control quedaban en manos de las mujeres, el espacio de los salones podía aparecer como un lugar que se distinguía por la confusión de los rangos y por una alarmante movilidad social. Y las mujeres eran las principales responsables de esta movilidad, ya que eran ellas las que sugerían los criterios de cooptación que abrían las puertas de la buena sociedad, y las que ayudaban a las jóvenes burguesas, ascendidas por matrimonio con la nobleza, a integrarse en el espíritu aristocrático.

Abraham Bosse, *Salón de damas* (siglo XVII).

La conversación mundana era ociosa, no se proponía otro fin que el placer de conversar y detestaba la afectación. No hacía gala de cultura, no quería demostrar ni persuadir, y huía del uso de citas y de ejemplos, se prefería utilizar la imaginación y el efecto sorpresa, siendo las mujeres quienes arbitraban la conversación mundana. No obstante, no se podía hablar de asuntos privados o domésticos, de religión, o de política. La conversación exigía una actitud espontánea de todo el individuo, un rostro franco y alegre, un aire natural y afable, y una expresión de disponibilidad, de interés y de espera. Los teóricos de la conversación siempre sostuvieron la importancia de valorar las cualidades de los interlocutores, ayudándoles a descubrir dotes que ignoraban poseer. Con la Ilustración la conversación pasaría a ocuparse de los problemas sociales, concibiéndose como una actividad que debía favorecer el progreso de la razón, ofreciendo un método de investigación abierto y atento a los mejores argumentos y pensado para asegurar la cohesión social y reforzar el interés por el bien público. Los salones serían también centros de poder con los que la autoridad real se vería obligada a enfrentarse, y cada uno contaba con ministros potenciales y su propia red de influencias, siendo su apoyo decisivo para hacer carrera en la administración.

Los salones debían gran parte de su fama a los hombres de letras que los frecuentaban, pero la anfitriona era su centro social y comunicativo, por lo que el salón era algo excepcional al conceder a las mujeres semejante grado de influencia y liderazgo. El salón encarnaba rasgos esenciales de la esfera pública de la Ilustración. En primer lugar, su desarrollo estuvo marcado por una creciente autonomía del mundo cortesano que le había dado origen. Aunque el salón procediera de la corte renacentista, en el siglo XVIII se convertiría en una institución independiente. Gozaba además de una íntima relación con la cultura impresa, siendo un lugar en el que se producía y difundía la palabra escrita. Además, proporcionaba la ocasión para que individuos de diferentes procedencias sociales y profesionales se mezclaran en términos relativamente equitativos, y a finales del siglo XVIII los salones de Berlín y Viena reunían a nobles, burgueses, gentiles y judíos. Dos de las *salonnieres* más famosas de París fueron Suzanne Necker, hija de un pastor protestante suizo, y Julie Lepsinasse, hija ilegítima de una condesa. En Viena, la principal anfitriona de las décadas de 1770 y 1780 fue Charlotte von Grenier, hija de un soldado que quedó huérfana a los cuatro años de edad.

El primero fue abierto en la década de 1610 por la marquesa de Rambouillet, siendo famoso por su estancia azul, pero alcanzaron su esplendor en el XVIII, donde hubo cinco salones famosos en París: el de madame de Lambert (1710) que se centraba en asuntos filosóficos y científicos; el de madame de Tencin, madre de D´Alembert, donde se reunían eclesiásticos; el de madame de Geoffrin con pintores y literatos; el de madame du Deffand afamada libertina y que estuvo abierto sobre todo al teatro; y el de mademoiselle de Lespinasse sobrina de la anterior y abierto a los científicos. Según Merton[100], si el salón del siglo XVII había servido socialmente para la incorporación de la burguesía ascendente, el del XVIII sirvió como medio de ingreso y participación en la república de las Letras, siendo un lugar donde los visitantes extranjeros accedían a los círculos intelectuales parisinos. Los

[100] Para esto y lo que sigue, VAN HORN MELTON, James, *La aparición del público durante la Ilustración europea*, Valencia, Universidad, 2009.

salones de la Ilustración se reunían una o dos veces a la semana, normalmente para una cena que iba seguida de debates. Eran exclusivos, si bien se permitía que sus miembros llevaran invitados, los que no pertenecían a él necesitaban una carta de presentación de alguien famoso en quien el salón confiara, aunque en el interior del salón las distinciones se suspendían temporalmente, contrastando su tono dialogante con la atmósfera de la corte. En ellos se difundían o leían en voz alta poemas, ensayitos o cartas, lo que proporcionaba a los autores una especie de crítica previa a la publicación. Dentro del salón, el lugar que ocupaba la anfitriona era crucial, ella ofrecía el espacio y los refrigerios, pero también patrocinio a escritores o artistas, siendo su función regular el discurso, estableciendo el orden del día y armonizar las voces discordantes. Pero hacia 1780 los salones parisinos comienzan a declinar, debido a la expansión de la esfera pública de la Ilustración, y la menguante influencia de las mujeres que se relacionaba con la decadencia y afeminamiento de la corte y la nobleza, jugando mucha influencia las opiniones de Rousseau, ue contrastaba las virtuosas matronas romanas con las decadentes aristócratas francesas, triunfando esta concepción machista con la Revolución Francesa, que privaría a las mujeres de sus derechos de reunión y ejecutaría a mujeres políticamente destacadas.

En Inglaterra hubo pocos salones importantes, a excepción del de lady Mointagu. Existieron sobre todo los salones de las *bluestocking*, término que se refiere a las mujeres eruditas inglesas que se reunieron desde la década de 1750 hasta la de 1780, animadas por Mointagu, y que eran principalmente un círculo de mujeres, no siendo esencial ninguna presencia masculina para que el grupo funcionara, aunque no eran feministas ni exigían mayores derechos para las mujeres, aunque permitieron un mayor florecimiento de la literatura escrita por mujeres.

En Europa central el salón no se desarrolla hasta el último cuarto del siglo, debido a la tardía promoción de la lengua alemana como vehículo literario, el papel dominante de las universidades fuertemente masculinas, y la carencia de una vida cortesana. En Viena el salón no emerge hasta el reinado de María Teresa, siendo el primero el de Charlotte Greiner, dama de la reina cuya función era leerle en voz alta despachos diplomáticos y militares en alemán, francés, italiano y latín. En 1766 contraería matrimonio con Franz Sales Greiner, empleado del ministerio de la guerra, convertido en noble posteriormente, y hacia 1775 su mansión se había convertido en lugar de reunión de funcionarios, profesores, escritores y músicos, interpretando en ellos en numerosas ocasiones Haydn, Mozart y Salieri. En la década de 1780 decaería debido a la proliferación de cafés, logias masónics y teatros. Por lo que se refiere a Berlín, su auge fue aún más tardío debido a la frugalidad de las costumbres de los soberanos: Federico Guillermo I prefería fumar y beber con sus oficiales, y Federico II estar con sus perros de caza, ejerciendo las mujeres poca influencia en la vida de la corte. La mayoría de los salones prominentes estaban gobernados por mujeres judías, destacando Henriette Hertz (1767-1847) y Rahel Levin (1771-1833), hijas de un médico y un comerciante de joyas respectivamente, presencia posible gracias al hecho de que en Berlín los judíos no estaban confinados en ghetos, siendo visitados por intelectuales y aristócratas, que en muchas ocasiones aprovecharon la ocasión para cortejar a mujeres judías con las que acabaron casándose, bodas facilitadas por el hecho de que la nobleza prusiana nunca había siudo particularmente rica.

En España destacan los salones de la condesa de Montijo y la duquesa de Alba. En el de la primera, María Francisca de Sales Portocarrero, asistían Tavira, Jovellanos, Urquijo, Meléndez Valdés, Forner, los Iriarte, Cabarrús y Vargas Ponce. No se permitía ninguna frivolidad, ya que los asistentes conversaban sobre religión, moral o filosofía, teniendo problemas con el gobierno al ser tachado de jansenista. El de la duquesa de Osuna, María Josefa Pimentel y Téllez de Girón, se realizaba en su finca de recreo, asistiendo Jovellanos, Moratín, Iriarte y Ramón de la Cruz, dándole mucha importancia a la música y al teatro. El de la duquesa de Alba no tenía preocupaciones intelectuales, siendo más bien representante de una corriente de pensamiento que pretendía retomar las tradiciones populares al margen de las ideas ilustradas, demasiado profundas para una gente que buscaba fundamentalmente divertirse, asistiendo Iriarte, Ramón de la Cruz, Moratín, Goya, actores y toreros, prestando mecenazgo artístico y respaldando a comediantes y matadores, siendo buen ejemplo del majismo[101].

Tabernas y cafés

Gran parte de lo que la gente bebía lo hacía en público. Tabernas y cafés eran lugares para encontrar trabajo, hacer negocios, intercambiar información o celebrar acontecimientos importantes de sus vidas. Eran sobre todo espacios públicos abiertos a quienes pudieran pagar lo que bebieran.

La cervecería londinense típica de los siglos XVI y XVII era un lugar pequeño, atestado y estridente, frecuentado por una clientela plebeya y debiendo enfrentarse a la oposición de los puritanas. En la década de 1720 se le añadirían los establecimientos que solamente servían ginebra, que se popularizó entre los pobres debido a su asequible precio, siendo muy criticada por los metodistas, apoyados por los cerveceros. La epidemia de ginebra finalizaría en 1751 cuando subieron los impuestos, y entretanto la morbosa reputación de estos establecimientos rehabilitaría las cervecerías, a lo que se añadiría la creciente prosperidad de su clientela y la ampliación de la misma, comenzando a estar frecuentadas por nobles y clases medias para los que se añadirían salas adicionales para acoger reuniones privadas, contribuyendo a reforzar la segregación social, y estas salas albergarían los clubes, las logias masónicas, las sociedades de ayuda mutua y las asociaciones politicas. A finales del siglo XVIII comenzarían a llamarse pubs, lo que muestra la creciente heterogeneidad de su clientela. La clientela era sobre todo masculina, aunque a veces las mujeres eran taberneras, siendo un lugar de reunión y celebración de matrimonios, bautismos y funerales, pero también de reuniones políticas, ya que los partidos ofrecían celebraciones en ellas. En las campañas electorales bien organizadas, el patrón o candidato local distribuía entre sus seguidores entradas que luego podía cambiar por bebida, comida y a veces una cama, y en las elecciones el tabernero remitía las entradas al patrón para que se las abonara. Estas invitaciones constituían un gasto importante de la campaña electoral. También fueron un lugar de critica al sistema. En París, las tabernas

[101] FRANCO RUBIO, Gloria, *Vida cotidiana*.

estaban asociadas a gentes corrientes y plebeyas, sirviendo a menudo como una agencia de empleo local o como una extensión del taller, siendo además centro de prostitución y lugares muy violentos, por lo que fueron cada vez mas evitados por las clases medias y altas. Las virtudes de estos establecimientos fueron bien percibidas por sus contemporáneos. Como diría Samuel Jonson, "*En la taberna hay una liberación general de la preocupación. Estamos seguros de ser bien acogidos, y cuanto más ruido hagamos, cuanta más molestia proporcionemos, cuantas más cosas buenas pidamos, mejor acogidos seremos. Ningún criado os servirá con la presteza con que lo hacen los camareros, incitados por la perspectiva de una recompensa inmediata en proporción al agrado que produzcan. No, señor; no hay nada de lo ideado hasta ahora por los hombres que produzca tanta felicidad como una buena taberna o posada*»[102].

Pieter Bloot, *Interior de taberna* (siglo XVII).

Un talante muy diferente lo ofrece el café[103]. Sanuel Johnson lo define como un lugar de entretenimiento, donde se vende café y los invitados son provistos de periódicos.

[102] BOSWELL, James, *Vida de Samuel Jonson* (1791), capítulo 100. Más sobre las tabernas, BRENNAN, T.E., *Public Drinking and Popular Culture in Eighteenth Century Paris*, Princeton, 1988. CLARK, P., *The English Alehouse: a social history 1200-1830*, Londres, 1983.

[103] Sobre los cafés, BODEKER, H.E., "Le café allemand au XVIII*", RHMC*, 4, 1990. ELLIS, Markman, *The coffee house : a cultural history, Londres*, 2004. KUMIN, Beat, and TLUSTY, Anne (eds.), *The world of the tavern: public houses in Early Modern Europe*, Aldershot, 2002.

Los diaristas de los siglos XVII y XVIII, como Samuel Pepys, Robert Hooke y James Boswell testifican su importancia en la vida social de esta época. A inicios del siglo XVII se señala el café como la bebida más consumida en Constantinopla ya que el alcohol estaba prohibido, estando compuesta su clientela de estudiantes, profesores y jueces, siendo una práctica común la fundación de un gran café en toda ciudad conquistada, como se hiciera en Bagdad, si bien el primer café abierto en la Europa cristiana lo fue en Londres en 1650 y a París en 1672, siendo el café Procope fundado en 1686, tratándose del primero que colocó espejos, y esta innovación junto a los candelabros, y las mesas de mármol contribuyeron a atraer una clientela selecta. Los cafés alcanzaron su mayor popularidad por primera vez en Inglaterra, tratándose de un espacio de debate político y religioso, evolución que también se conocería en el continente. Un informe policial de 1787 expresaba que en los cafés vieneses se oían cada vez más conversaciones insultantes hacia al rey, la religión y las costumbres, y pululaban numerosos espías de la policía. El café también se convertiría en un lugar de negocio: la Lloyds nació en 1688 en un café. Los cafés también fueron lugares de lectura de la prensa y funcionaron como una especie de club literario en el que los autores consolidados celebraban audiencia y los jóvenes buscaban su patrocinio: los escritores jóvenes que deseaban prosperar iban al Procope para que les presentaran a Voltaire. El café podía proporcionar una base de apoyo para las empresas literarias de una persona, allí se reunía un autor con sus amigos y seguidores para movilizar elogios a favor de un poema o una obra de teatro, y las claques teatrales se organizaban en los cafés.

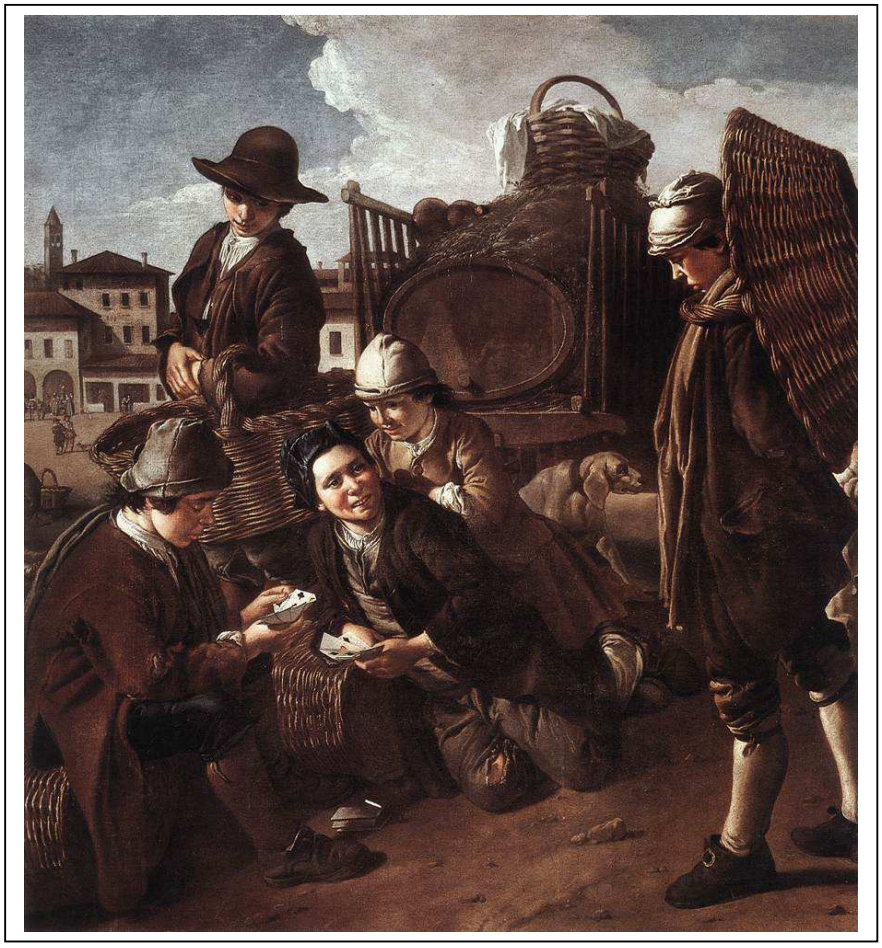
Los cafés también eran espacios en los que se intercambiaban noticias y habladurías, con un ambiente informal y espontáneo, pudiéndose entrar y salir en cualquier momento, y la presencia de periódicos ofrecía temas de conversación. A diferencia de la taberna, donde el alcohol exaltaba los ánimos, la informalidad del café era mas serena y menos amenazadora para los forasteros, la conversación era libre pero cívica y ordenada, no estando identificados con los crímenes y la violencia. Pero no eran una democracia: la clientela era sobre todo masculina, y por lo general las mujeres que bebían café o té lo hacían en casa, popularizándose la tertulia de te inglesa o la de café alemana durante esta centuria. Por otro lado, los cafés acabaron especializándose en muchos casos para determinadas profesiones[104].

El café representaba el paso de lo privado a lo público, la creación de otro tipo de sociabilidad, complementario y alternativo a los tradicionales «refrescos». Ya no se trataba de una reunión privada en una casa particular, con una asistencia numerosa, pero estrictamente regulada por la invitación, reducida a familiares, amigos, personas de la misma clase social o relacionadas por determinados vínculos; los cafés eran unos locales públicos, en los que podían reunirse personas mucho más variadas y no siempre relacionadas por razones específicas, en definitiva se reflejaba la evolución social que se había producido a lo largo del siglo XVIII. Los cafés eran lugares abiertos donde las gentes de las diversas clases sociales se mezclaban. Un periódico barcelonés de la época, *El caxón del sastre cathalan*, en 1764, recogía la novedad del fenómeno social: «*Un Café es un quadro, en que está retratado el Universo. Allí está el punto de unión, a donde camina toda*

[104] VAN HORN MELTON, James, *La aparición del público*.

clase de personas, y genios, y en donde concurren a pagar tributo todas las novedades buenas, y malas, verdaderas, y falsas»[105].

Ocio y diversiones[106]



Benvenuto Ceruni, *Encuentro en la plaza*, ca. 1730.

La plaza es el centro de una intensa vida colectiva y comunitaria, es el espacio de sociabilidad por excelencia. El paseo es otra forma de distracción, un entretenimiento que comenzará a imponerse en el siglo XVIII[107]. Uno de los centros más importantes de

[105] PEREZ SAMPER, María de los Angeles., Espacios y prácticas de sociabilidad en el siglo XVIII: tertulias refrescos y cafés de Barcelona", *Cuadernos de Historia Moderna*, 26, 2001.

[106] Mucha información en ZELLER, Olivier, *Historia de la Europa urbana, III. La época moderna*, Universidad de Valencia, 2010, capítulo 6.

[107] TURCOT, Laurent, The rise of the promeneur. Walking the city in Eighteenth Century Paris, *Historical Research*, 88, 239, 2015. FERNÁNDEZ CHAVES, Manuel, Las alamedas en la España moderna, *Anuario de Estudios Americanos*, 72, 2, 2015. MONTANDON, Alain, « Une pratique sociale/lieu de memoire : le

entretenimiento fue el Palais Royal de Paris, que contaba con un jardín trasero que se había convertido en una avenida de moda frecuentada por las gentes de buena posición. En los años ochenta se construyeron terrazas en todo el perímetro, y se instalaron teatros, restaurantes, tabernas y otros locales de ocio, atrayendo a público de todo tipo[108]. Sobre el paseo de Vitoria, diría Antonio Ponz "*sirven estos recintos..primeramente para su adorno , y hermosura : en segundo lugar para que la frondosidad de los árboles absorva las malas qualidades de la atmosfera , en caso que las haya : contribuyen á la mayor unión, sociedad, y trato de los vecinos , que allí se juntan , particularmente los dias festivos: acuden también las madres con sus tiernos hijos, y permitiéndoles solazarse á sus anchuras*"[109].

Giovanni Domenico Tiépolo, *El paseo* (1791).

Y en el Londres de inicios del siglo XIX ya estaba extendido el *shopping*, es decir, pasear mirando los escaparates de las tiendas sin comprar algo necesariamente: "*lo que*

promenade », *Francia*, 25/2, 1998. PEÑAFIEL RAMON, Antonio, *Los rostros del ocio. Paseantes y paseos en la Murcia del Setecientos*, Murcia, Universidad, 2006.

[108] MUNCK, Thomas, *Historia social de la Ilustración*, p. 68.

[109] PONZ, Antonio, *Viaje fuera de España*, I, 1785, pp. 20-21.

Londres presenta de más admirable para el extranjero, es la magnificencia de las tiendas y almacenes...la parte que da a la calle está cerrada con grandes cristales, y detrás se ven dispuestas simétricamente las más nuevas, preciosas y agradables mercaderías...lo que contribuye en Londres a adornar las tiendas, y particularmente las de lujo, es el gran concurso de damas, pues el principal placer y ocupación de las inglesas, es lo que ellas llaman shopping, es decir, correr de tienda en tienda"[110].

Hay muchas diversiones públicas que no suponen, como la fiesta, una ruptura de la normalidad, sino una continuación de la misma, ya que la mayor parte de las diversiones citadas responden a unos códigos y reglas fijas. Podríamos citar los torneos, los toros (el toreo a caballo aristocrático será sustituido por el toreo a pie popular), los juegos (dados y naipes), los bailes, la ópera y el teatro. Sobre el juego, hace ya muchos años que teorizara Jan Huizinga, para el cual se define por ser divertido, libre, crear un orden, no estar conectado (necesariamente) con intereses materiales, y tener un límite erspacial, no siendo posible ninguna cultura sin una cierta actitud lúdica[111].

Caravaggio, *Los jugadores de cartas* (siglo XVII).

Durante este período tienen lugar una serie de transformaciones, como el surgimiento de las cartas entre 1400 y 1600, la aparición de la lotería de salón, el juego de la oca (en el siglo XVII) y el desarrollo del ajedrez, en el que destacarían en un primer

[110] *Londres y los ingleses*, Madrid, 1805, p. 12.

[111] HUIZINGA, Johan, *Homo ludens*, Madrid, Alianza, 1972.

momento los artesanos españoles. Pero la actitud hacia el juego casi nunca es favorable: es muy criticado porque se le acusa de llevar a la ruina. En algunos lugares, como el París dieciochesco, el juego es una actividad clandestina vigilada por la policía, siendo muchos de los jugadores mujeres de las clases media y alta que se aprovechan de sus contactos y sus relaciones sociales[112].

Otros juegos tienen un talante mucho más infantil, y la iconografía y las fuentes literarias nos proporcionan abundante información. Peter Brueghel el Viejo imagina en 1560 casi 86 juegos infantiles en una de sus obras maestras, considerada una auténtica oda al juego infantil. Rabelais llegó a enumerar hasta 217 juegos en el Capítulo XXII de *La Vietrès horrorifique du gran Gargantue* (1632/1564). Y es que a comienzos de la Edad Moderna empieza a considerarse el juego como una actividad importante para el desarrollo intelectual del niño. Montaigne piensa que el juego debe ser considerado la actividad más seria para los niños, Locke preconiza métodos lúdicos para aprender a leer, y Rousseau concede cierto papel al juego en *Emilio*, siempre que sea controlado.

Peter Brueghel, *Juegos de niños* (1560).

Las muñecas aparecen con frecuencia en la literatura de los siglos XVI a XVIII, con una intención moralizante: las imágenes pequeñas de la Virgen o del niño Jesús eran vestidas y desvestidas por los hijos de la nobleza, aunque entre 1650 y 1750 las muñecas

[112] *Le jeu*, exposición virtual en la Bibliotheque Nationale de France.

fueron vistas con recelo, por estimular la coquetería y la frivolidad, como sostuvieran Fenelon y madame de Maintenon, aunque desde mediados del siglo XVIII el discurso cambia y con Madame Campan en su obra *L´education* (1824) la muñeca ya no es aributo de la feminidad sino del instinto materno. Las casas de muñecas de origen holandés o aleman serán toda una miniaturizacion de la vida social con sus habitaciones y criados. A mediados del siglo XVIII el alemán Georges Hilparh inicia en Nurmeberg la fabricación de soldados de estaño y plomo[113].

Durante el siglo XVIII las actividades de ocio se convirtieron en verdaderas industrias culturales, creándose un sector de servicios cada vez más inserto en los circuitos de la sociedad capitalista. Así sucede con la industria editorial, los negocios de apuestas en torno a ciertos deportes de pago, que se convierten cada vez más en espectáculos y menos en deportes participativos, las atracciones teatrales o musicales, el ballet o el circo, e incluso actividades como la jardinería privada o el disfrute de ciertos animales domésticos en torno a los que crece todo un nuevo sector comercial. Actividades como éstas, de una organización empresarial cada vez más compleja, suponen fortalecer un mercado del ocio nacional al servicio de unas clases medias cada vez más expansivas[114].

El teatro

Durante el siglo XVI surgieron por primera vez los teatros estables destinados exclusivamente para representar obras teatrales, en Londres en la época isabelina y en París en 1548, aunque en Europa central ello no tuvo lugar hasta el siglo XVII. Antes de ello, las obras eran representadas por compañías de actores que se desplazaban de un sitio a otro ofreciendo entretenimiento, y las representaciones teatrales tenían lugar en las carpas provisionales o en las salas de baile, así como en ferias y mercados. Pero en el desarrollo del teatro estable jugó un papel muy importante la corte absolutista, ya que la escena era un medio a través del cual el gobernante exhibía su poder y su prestigio. La cultura política de la corte absolutista era muy teatral, y sus rituales tremendamente codificados proporcionaban un escenario para la expresión de las relaciones de autoridad. Aprender a actuar en el escenario era una preparación importante para participar en las ceremonias de la corte, y a los príncipes se les daba de joven papeles en las obras teatrales. En Inglaterra los Estuardo promovieron el teatro, y durante la Restauración se permitió actuar a las mujeres, y en Francia en 1680 se fundaba la Comedie Française, que recibió el derecho exclusivo a representar obras en francés. En el Sacro Imperio, la ópera, con sus opulentos escenarios y amplísimos repartos, se prestaba muy bien a un teatro totalmente cortesano y cerrado al público.

En el siglo XVIII una serie de cambios favorecieron el florecimiento de centros de entretenimiento y sociabilidad. Un factor fundamental fue la mejora en la iluminación

[113] MORERA VIYUENDAS, Amaya, "Jugando a la moderna", *Cuadernos de Historia Moderna*, anejo XIV, 2015.

[114] PLUMB, J.H., "La mercantilización del ocio en la Inglaterra del siglo XVIII", *Historia social*, 41, 2001.

callejera, bien desarrollada en el París y Londres del siglo XVIII. Estas mejoras multiplicaron los lugares y las ocasiones para la sociabilidad urbana, que ahora estaba menos constreñida por la oscuridad y la noche. Si en Londres a finales del siglo XVII, las sesiones de teatro comenzaban sobre las tres, cien años más tarde lo hacían a las seis y media. En París, a finales del sigo XVI un decreto determinaba que las obras terminaran antes de las cuatro y media de la tarde, a finales del siglo XVIII las representaciones normalmente terminaban en torno a las diez de la noche. El hecho de que los teatros acabaran más tarde favoreció la afluencia de un nuevo público, sobre todo los artesanos y los peones.

A lo largo de este período teatro y corte se fueron distanciando.. En Inglaterra este proceso se dio cuando Jorge I pretendió introducir la ópera, condenada por ser una importación extranjera procedente de Francia e Italia. Su protegido, Handel, tuvo que abandonar la ópera en torno a 1740 para dedicarse a los oratorios. La Ley de Autorizaciones de 1737 restringió las representaciones teatrales a los teatros autorizados de Drury Lane y Convent Garden, debiendo los directores entregar el texto con dos semanas de antelación. Ello eliminaría la crítica política directa a favor de los dramas y las comedias sentimentales. Los teatros eran baratos, y la audiencia diversa, y un público de clase media poblaba la platea y lacayos y trabajadores las galerías superiores. La presencia de las mujeres en la audiencia y en el escenario era muy visible, disponiéndose en 1662 que los papeles femeninos fuesen interpretados por mujeres. Era socialmente aceptable asistir al teatro acompañada de una amiga sin necesidad de una escolta masculina. La indisciplina del público era legendaria, y era una señal de mal gusto seguir la representación con demasiada atención. Para la aristocracia, el teatro era un territorio de exhibición, y la etiqueta dictaba que uno llegase cuando la representación hubiese comenzado y saliese ante del final. Se favorecían los efectos visuales sobre la palabra, porque era imposible escuchar a un actos salvo desde las primeras filas.

En París existían en el siglo XVIII la Comédie Française, la Comédie Italienne y la Académie Royale de Musique, nombre oficial de la ópera, que recibían subvenciones de la corona a diferencia de Londres. La presencia de la corona era más evidente en la ópera, socialmente más selecta, ya desde Luis XIV, cuando Lully se dedicó a componer ingeniosos prólogos en sus obras elogiando la sabiduría del rey. Pero incluso en los restantes teatros, había una fuerte presencia militar para mantener el orden. Pero ello no hizo que la audiencia fuese más dócil, y las diferencias de opinión normalmente terminaban en peleas. A pesar de las subvenciones reales, los teatros de París eran empresas comerciales, y la competencia entre los teatros era feroz. Ambos teatros tuvieron que enfrentarse a la competencia de las compañías de feria que adoptaron una residencia más permanente a lo largo de los bulevares de la ciudad, que se fueron convirtiendo en los centros de entretenimiento comercial, ofreciendo obras más ligeras, contrastando con la Comédie Française, donde las tragedias de Corneille y Racine aglutinaron entre 1715 y 1720 el 30% de la audiencia del teatro, aunque esta proporción bajo rápidamente, y hacia 1750 la tragedia estaba en plena decadencia, superada por l drama burgués de Diderot o Beaumarchais. Hacia 1770, la afluencia de actores entre la Comedie Française y el bulevar eran constantes[115]. Beaumarchais es el ejemplo más famoso de un dramaturgo capaz de

[115] VAN HORN MELTON, James, *La aparición del público*.

atraer a espectadores de todos los niveles sociales, siendo un caso singular sus *Bodas de Fígaro* (1784)[116].

Las representaciones teatrales eran una de las principales formas de ocio en la España de los siglos XVI y XVII. En los primeros tiempos, coincidiendo con la época de actividad de Lope de Rueda, se instalaba el escenario en una plaza cualquiera, en el ángulo formado por dos casas o en cualquier portal que reuniese alguna condición para las representaciones. El espacio destinado a los espectadores era una gran platea que ocupaban los hombres, los llamados por entonces mosqueteros, al fondo se apiñaba el público femenino en la denominada cazuela, completando el cuadro un par de bancos delante de la tribuna, con asientos escalonados alrededor de la platea y reservados para la gente más distinguida. Al principio, servían de palcos las ventanas y balcones de las casas colindantes con el corral y más tarde, cuando se construyeron teatros en forma, se instalaron galerías y miradores en los muros del edificio. La techumbre era inexistente, y un telón de lino protegía del sol estival. Las representaciones se realizaban de día, por lo general después de comer, y el escenario estaba indicado por un telón pintado al fondo, comprendiéndose cada cambio de escena por las indicaciones del actor. El empleo de carros movibles y escenarios-palacios en los autos sacramentales, introduce la técnica teatral de los cambios y decoraciones, contrastando los tablados o escenarios fijos de los corrales de comedias con los escenarios movibles y portátiles para los autos sacramentales, que se transportaban de un lugar a otro en uno o varios carros tirados por bueyes.

En el siglo XVIII los espectáculos teatrales atravesaron una profunda crisis, debido a la campaña que contra todo el teatro se hacía por motivos religiosos, y la lucha entre el teatro nacional, confinado a las clases populares, y el importado de Italia y Francia. La profesión teatral se fue descalificando socialmente, cesando las representaciones que se hacían en muchos conventos, y pocos eran los eclesiásticos que se atrevían a verlas, a excepción de algunas comedias clásicas en los colegios de jesuitas y algunas representaciones sacras que continuaban, cada vez más difuminadas, las tradiciones de los autos religiosos. Numerosas ciudades cerraron, de forma permanente o temporal, sus corrales de comedias a lo largo del siglo XVIII, a pesar de la postura favorable de las autoridades, especialmente durante el reinado de Carlos III, ya que para los ministros ilustrados el teatro era el espectáculo educador por excelencia, siendo misión de buen gobierno fomentar un teatro que fuese un espejo de moralidad, escuela de ciudadanía, y ajustado a las reglas del buen gusto literario. Pero este teatro, claramente elitista, nunca conectó con los gustos del público popular, que seguía prefiriendo las comedias de Lope y Calderón y los autos sacramentales, prohibidos en 1765 so pretexto de la reverencia debida a las cosas sagradas, prohibición que se extendería en 1788 a las comedias de santos[117].

Según Maravall[118], el teatro español del siglo XVII trata de mantener la presión de un sistema de poder y una estratificación social sobre un pueblo que amenazaba con salirse

---

[116] MUNCK, Thomas, *Historia social*, pp. 69-70.

[117] FRANCO RUBIO, Gloria, *Vida cotidiana*.

[118] MARAVALL, José Antonio, *Teatro y literatura en la sociedad barroca*, Madrid, 1972.

de los cuadros tradicionales. Es ante todo un instrumento político y social que pretende establecer un sistema de convenciones sobre las cuáles habría de verse apoyado el orden social, y la autoridad política sostenida por la Iglesia garantiza la validez moral de este sistema de convenciones.

Las posibilidades de la felicidad en el sistema social están garantizadas por el respeto recíproco al orden social. Los casos de ascensión son individuales y tienen un carácter de excepción, y para que sea legítimo aspirar a más se ha de realizar con sumisión a los canales establecidos: lo recomendable es atenerse cada uno a su puesto, y los personajes virtuosos son aquéllos que se conforman con su estado. El hombre solamente se realiza en el acatamiento de las obligaciones que conlleva su puesto, y éste es el sentido de "soy quien soy", reconocimiento de la obligación de conducirse según el modo que a la figura social de cada uno le corresponde, y esta función inmovilizadora del teatro barroco adquiere su máxima expresión en el tópico de "la vida como teatro": los hombres son iguales por naturaleza, y por ello no deben preocuparnos las diferencias sociales que solamente son aparentes, perteneciendo las desigualdades a la gran ficción del teatro del mundo. La creencia en la igualdad promete a todos participar en la gloria divina pero no tener las mismas posibilidades de acceso a los bienes terrenales.

Los temas principales son los siguientes: el amor es la fuerza universal que rige el equilibrio de la naturaleza, da sentido a la existencia y nada se le puede resistir, pero una conditio sine qua non es la igualdad social entre los amantes, puesto que el amor entre desiguales es imposible.

El matrimonio. Con él se cierra el proceso amoroso sin que interesen las relaciones matrimoniales en sí. El padre es depositario del honor de la hija, que pertenece primero al padre y luego al marido. La madre casi nunca aparece, y suele ser sustituida por la dueña, presentada como una figura antipática y peligrosa. Suele reflejarse la preocupación paterna por proporcionar un matrimonio ventajoso a la hija: la nobleza es imprescindible, pero mucho mejor si viene acompañada de la riqueza, aunque se juzga como mejor el amor inspirado tan sólo por la belleza de la dama.

El absolutismo real. La monarquía es la condición sine qua non de la existencia social, por lo que la posición del rey es indiscutida e indiscutible. El teatro identifica la gloria del rey con la de Dios, lo que da un carácter mítico a la realeza. De la persona del rey mana un carácter carismático. La monarquía es el sostén de un orden social que beneficia a la nobleza y el rey siempre la defiende, pues es la gran reserva que apoya su mantenimiento. El rey es el ungido del señor y la fusión del valor militar y la defensa de la religión le dan el máximo realce, siendo éste el sentido de sus muestras de piedad y la alianza con los santos. Nunca hay crítica, sino que se proclama el imperialismo hispánico y la superioridad nacional, y se hace apología de cualquier victoria.

El gobierno. Siempre que aparece la figura del rey se muestra dando algo a sus súbditos, y sus donaciones en dinero pueden alcanzar grandes sumas, preconizándose la idea de que el rey premia a todos incluso al más humilde, porque la función de premiar es consustancial al rey. Se pregona la sumisión de la nobleza al rey y el gobierno de aquélla en su tierra, y solamente cuando el noble no admite la autoridad real se defiende la alianza

entre el rey y el pueblo. Se mitifica abiertamente a la patria convirtiéndola en valor supremo y se propugna una política belicista ensalzando los valores de la guerra y el heroismo como virtudes supremas, presentándose el valor de los españoles como superior al de los enemigos, encontrando siempre un tono heroico y triunfalista.

Las relaciones sociales. La mecánica de la comedia origina la polarización de las dramatis personae en parejas opuestas: galán y dama pertenecen a la nobleza o se asimilan a ella, los criados sirven para insertar en la vida real la actuación de sus amos, que se muestran ajenos a todo orden práctico. Entre estos dos niveles hay un gran vacío social, destacando la ridiculización del enriquecimiento de los comerciantes y el carácter falso y lisonjero de los criados. Falta la idea de igualdad y nivelación e incluso los deseos de ascenso social son criticados: cada uno ha de acomodarse rigurosamente a su estado, atribuyéndose incluso los vicios y flaquezas especialmente a los villanos.

El honor es la piedra angular de la existencia y la honra la llave maestra en las relaciones entre el individuo y la sociedad: el honor es superior al individuo. La honra puede ser poseída por todos como reflejo de la opinión. Al honor se une en la comedia el derecho de toda persona a la dignidad, autorrespeto y respeto por los demás, y todos los estratos sociales se ven afectados en su comportamiento por este sistema de valores. Se hace partícipe del honor y sus exigencias a todo hombre de bien, pero será en la nobleza donde llegue al culmen y donde la venganza se sitúe por encima de todo.

En el labrador se encarnan las virtudes morales: como persona honrada, fiel a su condición y status, es una lección para el público urbano contra el deseo de cambiar y ascender de clase social y el reducto incontaminado de la limpieza de sangre, y el prestigio social de la tierra permite al que la posee disfrutar de una consideración digna: el labrador rico es el modelo social ejemplar caracterizado además por la sumisión al rey.

Según Díez Borque, "*en la comedia se produce una evasión de la realidad proponiendo una ideología pacificadora y conservadora tendente a mantener los grandes ideales patrocinados por la aristocracia*"[119].

La ópera

La obra *Dafne* de Jacopo Peri, representada en 1598 en Florencia, y hoy perdida, es la perimera ópera tal como la consideramos hoy día, por cuanto conlleva el acompañamiento musical y cantado de la acción escénica. Ya en 1637 surgió en Venecia la idea de una temporada de óperas de interés público sostenida por medio de la venta de boletos. De Italia la ópera pasó a la corte de Versalles, donde destacaría la actividad del músico Jean Baptise Lully, que monopolizaría la ópera francesa desde 1672.

[119] DIEZ BORQUE, José María, *Sociología de la comedia española del siglo XVII*, Madrid, 1976.

La ópera tiene importantes connotaciones sociológicas, ya que durante el siglo XVIII la música no era considerada solamente como una fuente de placer estético, en Londres, en una sociedad caracterizada por una comercialización cada vez mayor de la cultura, era considerada un objeto comercial y monetario, y los circuitos de producción y de distitrbucion estaban regidos por unas redes muy complejas de intercambios entre mecenas y artistas. Desde 1705 hay en la ciudad un gran desarrollo de la ópera italiana en Londres, gracias a la existencia de un amplio público debido al gran tamaño de la ciudad. La nobleza era una proporcion minima pero suficiente para constituir un publico potencial de mecenas y protecores. Por otro lado, la corte deja de ser la unica fuente de patronazgo lo que permite el desarrollo de nuevas formas de expresión, mientras que en lugares como Viena, Dresde, Lisboa o San Petersburgo la ópera italiana estaba demasiado ligada a la buena voluntad de los monarcas, en tanto en Londres dependía por completo del sostén financiero de un grupo restringido de mecenas, directores y suscriptores. Este grupo social juega un papel de primer orden en los asuntos del país, por lo que la ópera italiana se encuentra implicada en estos últimos y hace frente a una serie de consideraciones políticas, ideológicas y diplomáticas y no simplemente estéticas. De hecho, algunas óperas impresas en la ciudad estuvieron dedicadas a monarcas o embajadores extranjeros. El público era limitado, ya que se ceñía a quienes habían tenido dinero para viajar a Italia, o los que tenían la suficiente fortuna para asistir regularemente a las representaciones en Londres. El sistema de suscripciones se hallaba muy extendido, y ello reforzaba el halo de prestigio de la ópera italiana y a confortar a la nobleza en su sentimiento de superioridad social, financiera y cultural. Así se convierte en uno de los principales lugares de sociabilidad de la metrópoli, es un espacio que permite al público encontrarse con sus iguales y de afirmar, en el lujo, su pertenencia social. También era un espejo cultural donde se proyectaba la magen que la nobleza tenía de sí misma como clase superior.

La ópera italiana ofrece al publico un universo idealizado, regido por los grandes hechos de armas y por las cualidade superiores morales de reyes y de principes. La ópera seria pone en escena personajes casi alegóricos que encarnan una virtud moral llevada a su más alto grado de perfección, y el código nobiliario del honor se encuentra muy representado. Con el tiempo las élites pierden interés, como revela el hecho de que van aumentando las dedicatorias a mujeres, lo que supone una femineización de la ópera y un creciente predominio de lo puramente estético. Desde finales de los años cuarenta el mecenazgo nobiliario desaparece y la ópera se convierte en un asunto estrictamente comercial[120] .

[120] CERVANTES, Xavier, "Du mecene aristocratique a l´entrepeneur professionnel: l´opera italien comme enjeu social et culturel à Londres 1705-1745", *Dixhuitiéme siécle*, 43, 2011. Más sobre la ópera, WEBER, W., "L' institution et son public: l' opera a Paris et a Londres au XVIII", *AESC*, 6, 1993. VVA, *L'opera, Histoire, economie, societe*, 2, 2003.

La fiesta

La fiesta constituía un contrapunto a las penalidades cotidianas, proporcionando la oportunidad de dar salida a la conflictividad, siendo un paréntesis y una forma de evasión de la realidad. Es difícil separar las fiestas religiosas de las profanas, tienen un carácter extraordinario al suponer una ruptura de los mecanismos ordinarios de la sociedad, siendo un pretexto para realizar conductas distintas a las habituales, existiendo un calendario festivo distinto en el mundo rural y en el urbano, donde la fiesta es menos espontánea, más inducida por las autoridades, la población es espectadora. Hay ceremonias oficiales donde el sistema de imágenes y de representación buscado desde el poder está destinado a sancionar unos determinados valores ideológicos, en tanto hay otras populares donde predomina una construcción imaginaria de la realidad (el mundo al revés) que expresa una utopía igualadora. La fiesta es también un instrumento de socialización, permitiendo el contacto de todos los grupos sociales. Si el mundo protestante prácticamente destierra las manifestaciones festivas, en el católico la fiesta religiosa se convierte en un medio de propaganda y la laica tolerada como un mal menor.

La fiesta será un elemento clave de aleccionamiento doctrinal, reforzándose su carácter aparatoso y espectacular para acentuar su componente propagandístico, presente en eventos tales rogativas, canonizaciones de santos, o fiestas en honor de la Inmaculada[121], y todos estos festejos llevan una fuerte carga ejemplificadora y una gran dosis de didactismo, con el fin de proyectar sobre la sociedad un perfil nítido y sin contradicciones del poder y la autoridad, presentándose unos valores que engrandecen, en primer lugar, a la monarquía, pero también a las autoridades eclesiásticas y a las instituciones civiles. En épocas turbulentas se presentan aquellos contravalores que ponían en entredicho los fundamentos del sistema sociopolítico: el Desorden frente al Orden, la Arbitrariedad frente a la Justicia, la Heterodoxia frente a la Ortodoxia, y en estas ceremonias se exteriorizaba el modo en que se consideraba que debía organizarse la sociedad y cuáles debían ser los principios de tal organización[122]. La fiesta contribuirá a sacralizar el espacio ciudadano, al convertirlo en escenario de la propia celebración sagrada, y con la frecuencia de las fiestas, procesiones, canonizaciones y jubileos, la vida religiosa se convierte en un espectáculo, asimilándose completamente con la fiesta secular al introducir la mayor parte de sus elementos: arcos y carros de triunfo, fuegos de artificio, decoraciones provisionales, contenidos alegóricos y emblemáticos, representaciones teatrales, e, incluso, corridas de toros. Serán los jesuitas sus máximos propiciadores, los cuales convertirán la ceremonia religiosa en un acontecimiento atractivo a amplio nivel, capaz de canalizar en su provecho el gusto tan barroco por la novedad, el lujo y la maravilla. La fiesta religiosa adquiere una fuerte dimensión urbana, y toda la población, representada jerárquicamente en el cortejo según sus estamentos, participa en ella[123]. En el siglo XVIII la fiesta pretenderá ser reconducida por las

[121] ESCALERA PEREZ, Reyes, *La imagen de la sociedad barroca andaluza*, Málaga, Universidad-Junta de Andalucía, 1994.

[122]LOPEZ, Roberto J., *Ceremonia y poder a finales del Antiguo Régimen en Galicia 1700-1833*, Santiago de Compostela, Universidad, 1995, pp. 13-14.

[123]CHECA, Fernando, y MORAN, José Miguel, *El Barroco*, Madrid, Istmo, 1981.

autoridades, tanto por una Iglesia deseosa de purificar las prácticas religiosas, como por un Estado preocupado por los problemas de orden público[124].

Si la fiesta renacentista es una esplendorosa manifestación del placer de la vida, en la barroca predominan el boato y la artificiosidad, que son prueba de la grandeza y poder social del que la da, y, a su vez, de su poder sobre la naturaleza, cuyo curso, de alguna manera, se pretende siempre cambiar. Las fiestas barrocas se hacen para ostentación y para levantar admiración, han de desplegarse en concentraciones urbanas. Se emplean medios abundantes y costosos, se realiza un amplio esfuerzo, se hacen largos preparativos, se monta un complicado aparato, para buscar unos efectos, un placer o una sorpresa de breves instantes. El espectador se pregunta asombrado cuál no será el poder de quien hace todo eso para, aparentemente, alcanzar tan poca cosa, para la brevedad de unos instantes de placer . Se destaca la riqueza y la ostentación, y por ello tiene tanta importancia la procesión, que une a su carácter masivo el ser apropiada ocasión para despliegue de grandezas. Nunca se resalta unción, devoción, o sentimiento religioso interno, sino su rico esplendor, aumentado por la costumbre de levantar costosos altares callejeros para asombrar a las gentes. La fiesta es cantada por los poetas, relatada por otros escritores, en alabanza de su magnificencia y en exaltación del poder de los señores y de la gloria de la monarquía . La fiesta requiere un entorno de público numeroso, y por ello su conexión con el medio urbano. Ha de contar con alguna invención, un mecanismo ingenioso, un artefacto inusitado, una construcción arquitectónica que simule una grandiosidad impresionante. Por su riqueza, ingenio, sorpresa y brevedad, los fuegos artificiales cumplen un papel fundamental [125].

Los rituales de fiesta constituyeron en la edad moderna la trama más densa de religiosidad y civilidad organizada por la red cultural y arbitrada por las antiguas y perdurables técnicas de emisión y recepción de valores que habían guardado y consolidado su prestigio, eficacia y adhesión en la civilización occidental: como señala Rodríguez de la Flor, se instituye en cuanto escritura o escrituras del poder, con una clara formulación publicística, no sólo en el sentido de que actúa como un instrumento discursivo, sino que al estabilizarse estilísticamente se convierte en un código ideal para ciertas clases de letrados. Accediendo a él, determinadas élites culturales alcanzan a expresarse en el registro de autoridad. Se trata de impresos que se muestran asociados fundamentalmente con el proceso de vertebración del modelo local urbano que pretende para sí la organización contrarreformista, formulando una diafanidad de lo público y contribuyendo a la espèctacularización incipiente de lo que constituye lo más peculiar del espacio social hispano[126].

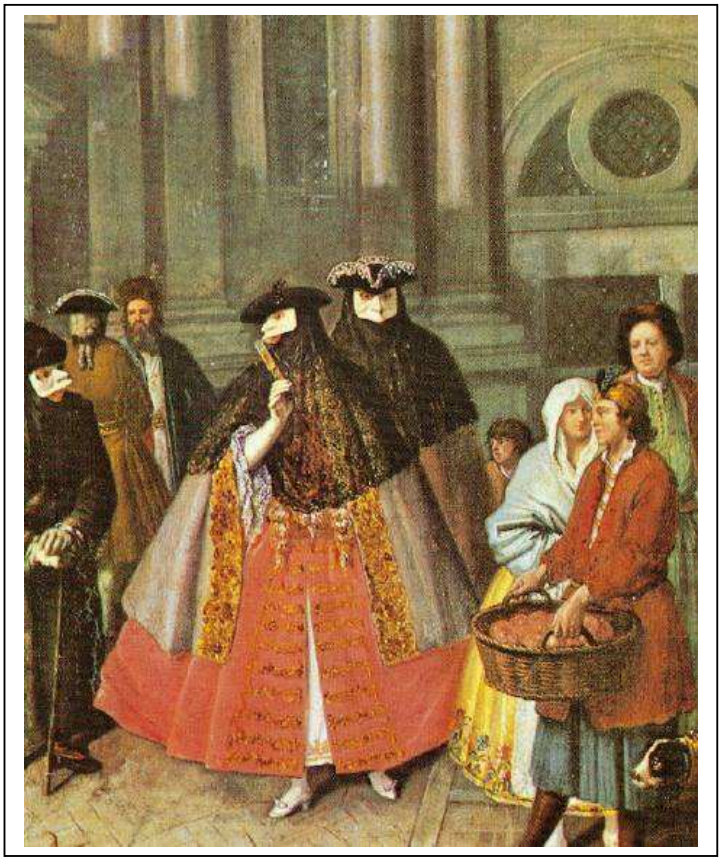
El verismo impregna la descripción de las fiestas, apoyado en cuatro pilares: la descripción precisa de los espacios de la fiesta, con sus nombres y peculiaridades (calles, plazas, fachadas), la utilización exhaustiva de medidas concretas (altura y anchura de los

[124]LOPEZ MUÑOZ, Miguel Luis, "La fiesta religiosa en la diócesis de Granada (1750-1829). Opinión, control y represión", *Chronica Nova*, 21, 1993-1994.

[125] MARAVALL, José Antonio, *La cultura del Barroco*, reimp., Barcelona, Ariel, 1981.

[126] RODRIGUEZ DE LA FLOR, Fernando, *Barroco. Representación e ideología en el mundo hispánico (1580-1680)*, Madrid, Cátedra, 2002.

adornos, de las figuras, medida de las joyas, número de objetos, de personas, de imágenes), valoración monetaria de los adornos suntuosos (vestiduras, joyas, construcciones efímeras), utilización de nombres y apellidos para identificar protagonistas, mecenas, colaboradores, autores. La cuantificación y la identificación rigurosa de sitios y personas constituyen elementos de verismo incontestable y de segura respuesta de adhesión del lector, prescindiendo del efecto admirable que la tasación económica de los adornos produce en el pueblo. Toda descripción se articula como un elogio de la ciudad, del público, de las instituciones y de las élites gestoras y diseñadoras de la fiesta . Los elogios del pueblo deben entenderse como recurso para atraerse la benevolencia del lector, aunque el pueblo se divide en dos segmentos, los vecinos laboriosos y devotos, con la gente sencilla que disfruta con inocencia y admiración del espectáculo que se les ofrece, y un segundo grupo más desordenado y menos atento a quien el bullicio mismo y no la perfección del ingenio motivan . El autor del texto festivo sabe que lo que él describe es un acto de virtud y una manera eficaz de compartir la riqueza con el pueblo espectador, dado que tales presencias se deben a la exigencia de una convocatoria sagrada y a la superioridad incontestable del destinatario religioso[127].



Pietro Longhi, *Escena de Carnaval* (ca. 1740).

[127] ALVAREZ SANTALO, León Carlos., "La fiesta barroca contada: una demostración retórica consciente", PEÑA DIAZ, Manuel, RUIZ PEREZ, Pedro, y SOLANA PUJALTE, Julián (coords.), *La cultura del libro en la Edad Moderna. Andalucía y América*, Córdoba, Universidad, 2001.

Las fiestas son de una tipología muy variada. La fiesta por excelencia es el Carnaval, muy popular en la Europa mediterránea y Francia, prácticamente inexistente en los países nórdicos e Inglaterra, representando la victoria del paganismo frente al cristianismo y el triunfo del mundo al revés, socialmente igualitario, donde no existe la pobreza, y donde triunfa la justicia. Con el tiempo las élites dejaron de participar mezclándose con el pueblo, aunque fue asumido por ellas, como en Venecia. En España van a ser controlados por el gobierno, Felipe V prohibe los bailes de máscaras pero en 1767 se permite organizarlos en lugares cerrados siempre que no fueran ofensivos para la religión o el Estado[128].

Tendríamos también fiestas religiosas, como procesiones y romerías. Y, finalmente, fiestas políticas, que pretenden además camuflar las tensiones, sobre todo representando una armonía política superior a la que podía existir realmente. Las ciudades reafirmaban su orgullo por medio de procesiones cívicas y el culto de los santos propios de la localidad. Pero eran las cortes de las casas reales las que daban lugar a las exhibiciones más espectaculares de pompa ceremonial[129]. Las entradas reales eran un acontecimiento muy importante ya que significaban un momento de encuentro entre el rey y el pueblo, destacando también las nupcias reales o las ceremonias de coronación. Desde el siglo XIV hasta mediados del siglo XVIII los reyes se trasladaban de un sitio a otro de manera muy ritualizada, desplazándose por sus territorios acompañados de un séquito considerable y pautando sus viajes con paradas en ciudades de gran importancia. El simbolismo realzaba su proximidad con respecto a Dios, y a la entrada de cada ciudad aparecían delegaciones para dar la bienvenida al monarca con panegíricos y peticiones. Se erigían arcos de triunfo temporales decorados con figuras extraídas de la mitología como Hércules o Apolo cuyas hazañas se reinterpretaban en relación con la historia heroica del monarca y su dinastía. Después de esta bienvenida formal se entregaban al monarca las llaves de la ciudad y con ellas el permiso para entrar. Estos viajes permitían al soberano demostrar su dominio sobre todos sus territorios, pero lo que realmente destacaba era el carácter ritual de tales visitas que legitimaba las pretensiones de supremacía del monarca al atribuirle una descendencia por parte de los antiguos héroes de la mitología griega y romana. El monarca se equiparaba con Apolo, y el dios viajaba incansablemente por los cielos al igual que el rey lo hacia por sus dominios.

Pero en el siglo XVIII muchos monarcas abandonaron esta práctica. La monarquía francesa se volvió bastante sedentaria desde que se trasladara a Versalles, y Luis XV solamente fue a Flandes durante la guerra de los siete años. Ningún monarca inglés celebró estas giras reales. Maria Teresa de Austria sí lo hizo con frecuencia, pero a José II le desagradaba esta practica, teniendo grandes discusiones con su madre a partir de 1760

[128] FRANCO RUBIO, Gloria, *Cultura y mentalidad*. ARCANGELI, Alessandro, "El Carnaval, la risa y la cultura festiva en el Renacimiento", MANTECON MOVELLAN, Tomás Antonio, Antonio (ed*.), Bajtin y la historia de la cultura popular*, Universidad de Cantabria, 2008. BURKE, Peter, *La cultura popular en la Europa moderna*, cap. VII, "El mundo del Carnaval". Y el clásico de Julio Caro Baroja, *El Carnaval* (1972), con numerosas ediciones.

[129] MUIR, Edward, *Fiesta y rito en la Europa moderna*, Madrid, Editorial Complutense, 2001.

sobre esta cuestión. Para la emperatriz eran intrínsecos al carácter inefable de la realeza, y eran el modo en que un rey se hacia visible a los súbditos. Pero a José II le desagradaba esta formalidad, aunque en la practica viajó mucho para informarse de la realidad de sus dominios[130].

Canaletto, *El Bucentauro* (ca. 1730).

[130] OUTRAN, Dorinda, *La Ilustración*, Barcelona, Blume, 2008.

4

La alimentación

Los alimentos

Según las acertadas palabras de Montanari, uno de los mayores especialistas en la historia de la alimentación, "*La comida es cultura cuando se produce, porque el hombre no utiliza solo lo que se encuentra en la naturaleza (como lo hacen todas las demás especies animales) sino que ambiciona crear su propia comida, superponiendo la actividad de producción a la de captura. La comida es cultura cuando se prepara, porque una vez adquiridos los productos básicos de su alimentación, el hombre los transforma mediante el uso del fuego y una elaborada tecnología que se expresa en la práctica de la cocina. La comida es cultura cuando se consume, porque el hombre, aun pudiendo comer de todo, o quizás justo por ese motivo, en realidad no come de todo, sino que elige su propia comida con criterios ligados ya sea a la dimensión económica y nutritiva del gesto, ya sea a valores simbólicos de la misma comida*"[131].

Durante la época moderna el hambre es una amenaza constante, y nos encontramos con una situación de subalimentación crónica. Esta preocupación llega hasta el punto de que desde la Italia del siglo XIV el Buen Gobierno está asociado con la abundancia[132]. Pero no existe una alimentación uniforme a toda Europa y los hábitos alimenticios están muy condicionados por la geografía y la economía. Se suele señalar cuatro zonas al respecto: Inglaterra y Escandinavia (muchas proteínas y pocos cereales), España, Italia, Grecia y Portugal (muchos cereales y poca carne, especialmente de cordero y cabra, presencia del vino y del aceite de oliva), Francia, Bélgica, Alemania y Austria (contaba medianamente con la carne y con menos cereales que el sur de Europa, presencia de la cerveza, los embutidos y las patatas) y Polonia, Rumania, Rusia y Bulgaria (dieta pobre de carne, predominio casi absoluto de los cereales, pero de la avena y el centeno frente a una Europa meridional donde el trigo era mayoritario)[133]. Ello se ve muy bien en las grasas; frente a un

[131] MONTANARI, Massimo, *La comida como cultura*, Gijón, Ediciones Trea, 2006, pp. 9-10.

[132] WALCH, Evelyn*, De compras en el Renacimiento*, Universidad de Valencia, 2009.

[133] MINCHINTON, Walter, "La demanda", CIPOLLA, Carlo M. (dir.), *Historia económica de Europa*, volumen 2. Barcelona, Ariel, 1981. Visiones de conjunto reciente en ALBALA, Ken, *Food in Early Modern Europe*, Grenwood Press, 2003; y MEYZIE, Philippe, *L´alimentation en Europe à l´epoque moderne*, París, 2010.

aceite de oliva en España, Italia y el sur de Francia, la mantequilla en el norte de Europa, por razones económicas y también religiosas (la mantequilla no se puede emplear en la cuaresma según la Iglesia)[134].

Aníbal Carracci, *El comedor de judias* (1580).

Ello tiene unos orígenes históricos muy antiguos: frente a un mundo mediterráneo basado en el trigo, la vid y el olivo, que determina una alimentación con una fuerte caracterización vegetal, basada en las gachas, el pan, el vino, el aceite y las verduras, complementadas con queso y un poco de carne; nos encontramos a un mundo germánico basado en la las papillas de avena y los panes de cebada (pero no de trigo), la carne (de caza y de cerdo), la cerveza, la mantequilla y el tocino. Si para la cultura clásica el ideal era la mesura, la tradición germánica presenta la glotonería como algo positivo, y todavía en la Edad Moderna la frugalidad de los meridionales contrastaba con la voracidad de los nórdicos [135].

---

[134] FLANDRIN, J.L., "Sur l' usage des graisses dans les cusines d' Europe Occidentale XIV-XVIII", *AESC*, 2, 1983.

[135] MONTANARI, Massimo, *El hambre y la abundancia. Historia y cultura de la alimentación en Europa*, Barcelona, Crítica, 1993.

En el sistema de valores elaborado por el mundo griego y romano, el primer elemento que distingue al hombre civilizado de los animales y de los bárbaros es la convivialidad: el hombre civilizado no sólo come por hambre, sino para transformar esta circunstancia en un momento de sociabilidad. El alimento es por sí mismo un elemento constitutivo de la identidad humana, y el pan el signo distintivo de una civilización que no se basa en los recursos naturales, sino que es capaz de fabricar por sí misma sus propios recursos. La agricultura es lo que diferencia al hombre civilizado del bárbaro, que se conforma con la caza y la recolección. El pan no siempre es pan ni el vino vino, a veces el vino es vinagre con agua, el pan no suele ser un alimento real, ya que la mayor parte de los veces se consume la maza de centeno y la puls de escanda: los griegos son comedores de centeno, los romanos comedores de gachas. La preeminencia del pan es también consecuencia de una ciencia dietética que sitúa al pan en la escala de los valores nutricionales, ya que equilibra perfectamente los diferentes componentes (caliente y frío, seco y húmedo)[136]. Los pueblos germánicos constituyen la civilización de la carne frente al pan, de la leche frente al vino, de la mantequilla frente al aceite. El cristianismo, desde el punto de vista alimentario, es el heredero de la civilización romana[137].

Estas diferencias se reflejan incluso en la dieta de los ejércitos: en los siglos XVI y XVII los holandeses comen mucha más carne que los españoles e italianos, cuya ración de pan es mayor. La diferencia entre las culturas alimentarias aumentó a partir de la Reforma, cuando los protestantes rechazaron la normativa dietética del catolicismo: eliminación de la abstinencia de carne, aumento del consumo de cerveza en contraposición al vino, mayor utilización de las grasas para la cocina en detrimento del aceite. Al mismo tiempo, en algunos países como Francia, Italia y España se abandona el uso excesivo de especias y se prefieren sabores suaves, en contraposición a Alemania, Holanda, Polonia o Rusia en los cuales las especias todavía eran un lujo reciente y cuyas cocinas presentan sabores más fuertes. La nueva cocina tenderá también a separar los sabores agrio y dulce [138].

El pan (o, mejor dicho, el cereal en general) es el alimento fundamental de la dieta debido a su baratura (si el costo-caloría del pan es igual a 100, solamente las judías, el vino y el aceite tienen un precio equivalente, el queso cuesta de 4 a 7 veces, las carnes de 5 a 17, los huevos 7, el pescado fresco 55 y el salado 15) y la ración normal suele superar los 500 gramos diarios, complementado con una ración de aceitunas, queso, cebollas y verduras en los países mediterráneos[139]. Entre los siglos XIV y XVII, la ración diaria de pan se situaría normalmente entre los 500 y los 600 gramos, subiendo en algún caso a 700-1000, muy por

---

[136] FLANDRIN, Jean Louis, y MONTANARI, Massimo, *Historia de la alimentación*, Gijón, Ediciones Trea, 2004, pp. 115ss.

[137] FLANDRIN, Jean Louis, y MONTANARI, Massimo, *Historia de la alimentación*, 323.

[138] MONTANARI, Massimo, *El hambre y la abundancia*.

[139] LIVI BACCI, Massimo, *Ensayo sobre la historia demográfica europea. Población y alimentación en Europa*, Barcelona, Ariel, 1988.

encima a los observados en el siglo XIV, lo que indica una creciente monotonía de la dieta, por cuanto el 60% de la misma se basa en el cereal [140]. Aunque, como consuelo, habrá quien sostenga que *"Es completamente cierto que el pan ocupa el primer lugar entre las cosas que deben alimentar al hombre…la mayoría de las otras viandas, aunque sean agradables al gusto, bien preparadas y condimentadas con buenas salsas, acaban provocando desgana y desdén: sólo el pan no desagrada jamás"*[141]. La calidad del pan al mismo tiempo desciende, hay un pan blanco reservado a los ricos y un pan negro para los pobres. El pan casi nunca se tomaba sólo, sino en sopa con vegetales o legumbres, y cuando se tenía un poco más de dinero se añadía algo de carne, si se ponía muy duro solía mojarse en caldo o vino. Su calidad fue empeorando, y en épocas de escasez se solía panificar granos de mala calidad, incluso en estado de putrefacción. A veces a la harina se le echaban sustancias aromáticas que proporcionaban un mejor gusto, pero otras veces se acudía a plantas adormideras como la amapola, que podía tener un efecto contraproducente.

El consumo de carne era relativamente reducido. Wilhelm Abel sostiene que tras una Baja Edad Media con un fuerte consumo el mismo desciende a partir del siglo XVI, culminando este descenso a inicios del XIX. Las normas eclesiásticas imponían la abstinencia de carne durante 140-160 dias al año, lo que se relaciona con la persistencia de cierta imagen pagana del consumo de carne y la convicción de que el consumo de carne favorece la sexualidad, si bien la promoción del pescado como sustituto de la carne no fue sencilla ni tuvo una aceptación general. En Nápoles, por ejemplo, se mataban en 1770 21.800 bueyes para una población de 400.000 habitantes, en tanto dos siglos antes se abatieron 30.000 para una población que era la mitad[142]. El pescado conservado tenía connotaciones de pobreza e inferioridad social, y solamente disfrutaban de él quienes no tenían que luchar todos los días contra el hambre, culturalmente solo es sustituto de la carne [143].

Se observa un predominio del vino en el sur y de la cerveza y los alcoholes en el norte de Europa, que muchas veces servían para complementar la dieta (el consumo de alcohol era tan alto por varias razones: para aplacar la sed dado el consumo de alimentos conservados en sal, las virtudes terapéuticas atribuidas al alcohol o para mezclarlo con el agua dado las impurezas de ésta, junto al carácter festivo y de evasión) [144].

Durante mucho tiempo las especias, sobre todo la pimienta, tuvo una gran importancia, no tanto por conservar los alimentos, cuanto por considerarse que favorecían la digestión, eran un indicio de lujo y ostentación, se consideraba que daban buen sabor a la

[140] BRAUDEL, Ferdinand, *Civilización material, economía y capitalismo*, volumen 1.

[141] ESTIENNE, Charles de, L´agriculture, cit. En *Historia de la alimentación*, p. 750.

[142] *Historia de la alimentación*, p. 691.

[143] MONTANARI, Massimo, *El hambre y la abundancia*.

[144] MONTANARI, Massimo, *El hambre y la abundancia*.

comida, y representaban el mundo de ensueño de Oriente[145]. Desde el siglo XVII los viajeros franceses empiezan a desacreditar de manera sistemática los manjares aderezados con especias que se sirven en el resto de Europa, como en España, a la vez que utilizan más plantas aromáticas. Se generaliza el uso de la mantequilla, se separa lo dulce de lo salado, y se modera el gusto por lo ácido[146]. Las salsas serán las grandes protagonistas de la innovación culinaria de los siglos XVII y XVIII, la bechamel aparece a finales del siglo XVII, y la mayonesa a mediados del XVIII. Sorbetes y helados se ponen de moda como postre en el siglo XVII en España e Italia[147].

Se introducen nuevos excitantes a partir del siglo XVII tales el café árabe, el te chino (que solamente triunfa en aquellos lugares donde no se consume vino) y el chocolate mexicano (tan sólo conoce una amplia difusión en España), aunque el consumo de estos productos era socialmente muy limitado[148]. Según Courtwrigh, la melancolía imperante en el siglo XVII ocasionó la rápida difusión de sustancias que estimulaban o embotaban los sentidos (alcohol, opio, té, café, chocolate, tabaco), y parece que algunas eran más potentes que ahora[149]. Tampoco hay que exagerar su consumo: hacia 1780, los habitantes de Europa Occidental disponían anualmente de dos kilos de ázúcar (cinco gramos al día), 0,12 de té (una taza a la semana), 0,42 de café (una taza a la semana), y 0,5 de tabaco (una pipa al día), siendo más altas estas medias en Gran Bretaña (menos para el café) y los Países Bajos (sobre todo para el café)[150].

Hay una cierta contraposición entre el café, que representa la bebida de la inteligencia y la eficacia, contrapuesta al ocio y la molicie de la aristocracia, consumidora de chocolate[151]. Todos ellos se convertirán, como antes el vino o la cerveza, como bebidas de acompañamiento durante la comida o como bebidas de sociabilidad, siendo propuestos además como panacea para numerosas enfermedades[152]. El té y el café no se consumen con azúcar hasta el noroeste de Europa entre 1675 y 1700, combinándose con el pan de trigo para formar un desayuno económico en mano de obra doméstica que en los Países Bajos de inicios del XVIII sustituyó el tradicional desayuno basado en gachas y cerveza, reorganizando el sistema de comidas diario en su conjunto, que pasa de dos a tres comidas.

[145] MONTANARI, Massimo, op. cit. Fundamental, FREEDMAN, Paul, *Lo que vino de Oriente. Las especias y la imaginación medieval*, Universidad de Valencia, 2010.

[146] FLANDRIN, Jean Louis, "La distinción a través del gusto", *Historia de la vida privada*, volumen 1.

[147] VAZQUEZ, Lydia, , *Abecedario gastronómico. Paseo por la literatura y el arte del buen comer*, Bilbao, UPV, 2002, pp. 124-126.

[148] BRAUDEL, Ferdinand*, Civilización material*, volumen 1.

[149] COURTWRIGHT, David T., *Forces of habit. Drugs and the making of modern world*, Harvar U.P., 2001.

[150] VRIES, Jan de, *La revolución industriosa*, pp. 195-196.

[151] MONTANARI, Massimo, *La comida como cultura*, p. 70.

[152] MONTANARI, Massimo, *La comida como cultura*, p. 109.

El ritual británico alrededor del té fue una de las dos comidas importantes centradas alrededor del consumo de importaciones de ultramar que se inventaron o revisaron radicalmente entre finales del XVII e inicios del XVIII y que poseían un significado social y cultural importante para quienes participaban en ella[153].

François Bucher, *El desayuno* (1739).

Hay una transformación en los gustos alimenticios, puesto que la Edad Media privilegiaba la estética y la espectacularidad de las presentaciones por encima de la calidad, siendo además muy especiada, a fin de ocultar olores, sabores y colores de alimentos no

[153] VRIES, Jan de*, La revoliución industriosa*. Pp. 46-47.

muy frescos[154]. La cocina actual tiene un carácter analítico, en el cual los sabores están perfectamente definidos, y la cocina debe respetar el sabor natural de cada alimento, un sabor siempre diferente de los demás. Pero la cocina antigua, medieval y renacentista, había elaborado un modelo de cocina basado en la idea del artificio, y de la mezcla de sabores, lo que respondía también a la medicina galénica, que consideraba equilibrad a la comida que poseyera todas las cualidades nutricionales, que se manifestaban a través de los distintos sabores. Un ejemplo era el gusto dulcesalado, o el agridulce. Hay una extremada contención en el uso de grasas, se trata de una cocina magra que utiliza ingredientes ácidos para las salsas, tales vino, vinagre, cítricos, mezclados con miga de pan, leche de almendras y huevos. Las salsas grasas, a base de aceite y mantequilla, son invenciones posteriores al siglo XVII. La relación táctil con los alimentos era mucho mayor, ya que los cubiertos estaban reducidos al mínimo[155] .

La integración de los productos extraeuropeos en el sistema alimenticio fue bastante lenta. España es la única región donde el arroz tiene una cierta importancia. El maíz se utiliza al principio tan sólo para alimentar al ganado. La patata durante mucho tiempo apenas tuvo impacto alguno[156]. Se intenta adaptarlos a las formas tradicionales de cocina: Parmentier intentó hacer propaganda para convencer a los campesinos de que la harina de patata servía para hacer pan, lo que sirvió para dar a conocer el nuevo producto. El maíz servirá para hacer gachas, como antes el mijo, el sorgo o la espelta. El tomate se convertirá en una salsa de acompañamiento[157].

A finales del siglo XVIII e inicios del XIX la situación alimenticia se degrada aún más ante el descenso de los salarios reales: consumo progresivo de maíz (que en muchas regiones de monocultivo provocó la aparición de la pelagra, que produce las tres d: dermatitis, diarrea y demencia, ya que se caracteriza por la aparición de úlceras y alucinaciones) y patata (su gran éxito fue Irlanda), en tanto que en el sur de Italia comienzan a desarrollarse las pastas: en el siglo XVIII el binomio pasta-queso constituye la base de la alimentación en Nápoles y Sicilia, solución dietética que garantiza un buen aporte de proteínas amén de que la sémola de trigo se presta muy bien a una larga conservación (surgida en las cocinas de los sicilianos acaudalados, que perpetúan una tradición árabe, ya hay artesanos que fabrican pasta en las ciudades de Cerdeña en el siglo XII, a mediados del XIII se instalan en Nápoles algunos fabricantes de pasta, otros abren establecimientos comerciales en varias ciudades de Liguria, sobre todo en Génova, que importa grandes cantidades de trigo duro, cuya harina y posteriormente la sémola son la base de los macarrones, estos alimentos constituyen en un principio comida de calidad, no democratizándose hasta el siglo XVII)[158]. Durante este período el maíz y las patatas sirven

[154] VAZQUEZ, Lydia, *Abecedario gastronómico*, p. 20.

[155] MONTANARI, Massimo, *La comida como cultura*, pp. 58-59.

[156] MONTANARI, Massimo, *El hambre y la abundancia*.

[157] MONTANARI, Massimo, *La comida como cultura*, 106-108.

[158] *Historia de la alimentación*, p. 570.

para llenar a los campesinos, mientras casi todo el trigo va a parar a los mercados urbanos [159], siendo muy expesivas estas palabras relativas a Canarias: *La patata es sin contradicción la que ha remediado la escasez de nuestras cosechas de trigo y demás granos, la que ha rebajado el precio de éstos, si se hace paralelo delos tiempos anteriores con estos últimos, la que ha hecho desaparecer aquellas hambres de mayo, que agobiaban a nuestros pobres paisanos…y finalmente la que reproduciéndose con una aceleración y fecundidad admirable, utiliza el cultivador más que otra ninguna planta"*[160]. El empeoramiento de la alimentación afecta sobre todo a las clases medias y bajas y las estadísticas de las alturas de las poblaciones lo confirman: a fines del Antiguo Régimen desciende la estatura de los reclutas austríacos, suecos y franceses. Hasta el siglo XIX las clases bajas comieron mal, aunque en las zonas marginales y menos cultivadas la situación alimentaria es mejor: Polonia, por ejemplo, no conoció hambres tan devastadoras como las francesas[161].

La alimentación en España

En el caso concreto español, buena parte de la población tenía una dieta monótona y poco equilibrada, rica en grasas e hidratos de carbono, pero pobre en vitaminas, era una dieta muy irregular con grandes desigualdades a lo largo del año y con técnicas culinarias muy simples en las que primaba más llenar el estómago. Si el régimen mediterráneo se caracteriza por el consumo de cereales panificables, sobre todo el trigo, legumbres secas (garbanzos y lentejas), aceite de oliva, tocino y carne de carnero, sin olvidar las frutas y hortalizas, en el norte era mayor la abundancia de carne, leche y frutos como las castañas, que en ocasiones suplían al pan, caracterizándose por la mayor monotonía de los hábitos culinarios. Los cereales eran consumidos en forma de gachas, tortas o panes remojados en sopas o caldos, con diversos acompañamientos de legumbres, verduras, algunos frutos como las castañas y excepcionalmente carne o pescado. La calidad media del pan solía ser mala, formando una masa negruzca en la que se mezclaba centeno, mijo, cebada o avena, estando el pan blanco reservado a las clases altas, y utilizando castañas o bellotas en los años de crisis.

Muchos de los alimentos se ingerían en forma líquida o semilíquida. En el norte el caldo era elaborado normalmente con berzas, habas, nabos y a veces tocino, añadiéndose a fines del XVIII las patatas, siendo equivalentes el caldo gallego, el pote de verduras asturiano y vasco, las sopas de ajo leonesas y castellanas y los gazpachos andaluces y extremeños (pan, aceite, vinagre, sal, pepino, ajo y cebolla, enriquecido posteriormente con el tomate y el pimiento). En el XVIII en Asturias y el País Vasco los campesinos tomaban por la mañana y por la noche el talo, una torta de maíz sin levadura cocida sobre las brasas del hogar en la que se echaba leche o caldo de ajo y cebolla, con algo de pan mezclado de

[159] MONTANARI, Massimo, *El hambre y la abundancia*.

[160] DOYLE, *Tratado sobre el cultivo y utilidades de las patatas*, Madrid, 1804.

[161] MONTANARI, Massimo, *El hambre y la abundancia*.

centeno y maíz con levadura, a mediodía se comía un pote de haba y berza con tocino precedido de su propio caldo con sopas de pan o maíz. Las gachas y las tortas eran también muy frecuentes.

Velázquez, *Vieja friendo huevos* (1618).

El consumo de carne y pescado (bacalao, más generalizado en el XVIII) era muy reducido: en el sur la alimentación se basaba en pan oscuro, verduras, legumbres y rara vez algo de carne, reducida en muchas ocasiones al cerdo familiar. Carnero y ave se reducían a las ocasiones especiales, y el vacuno se destinaba a la venta. Era muy frecuente la olla podrida, plato fundamental en una buena mesa, compuesta de vaca, carnero, chorizo, tocino y garbanzos. El consumo de leche era mucho más frecuente en el norte que en el sur, y la producción de queso y manteca era exigua y reducida al autoconsumo familiar, por lo que era habitual que los privilegiados importaran queso y manteca de Flandes.

La bebida más frecuente era el agua, en tanto el vino era un producto extraordinario para los campesinos reservado para las fiestas o como remedio para algunas dolencias. El aguardiente era considerado energético e ideal para fortalecer el cuerpo antes de una actividad física dura, experimentando un auge de su consumo en el XVIII. La sidra era

típica de Asturias y el país Vasco, y el consumo de cerveza era muy reducido, soliendo ser de mala calidad.

Por lo que se refiere a las ciudades, el pan blanco no estaba al alcance de todo el mundo, y el color del pan consumido marcaba las diferencias sociales. El consumo de carne era escaso, predominando carnero (en el sur), vaca (en el norte) y cerdo. Tampoco era frecuente el pescado, sobre todo salado. El aceite de oliva era importante para aderezar los alimentos, y el consumo de vino reducido.

Velázquez*, El almuerzo* (1620).

En el siglo XVIII hay algunas novedades, difundiéndose el pimiento y el tomate (normal en los mercados urbanos), que se convertirá en ingrediente básico de muchos productos regionales, como el salmorejo cordobés, el gazpacho andaluz, el pantomaca levantino, o el marmitako vasco. En el siglo XVIII los tomates se convirtieron en un ingrediente común en la alimentación de los diversos grupos sociales, y la salsa de tomate acompañaba con frecuencia a la olla, el plato básico, también se comían en ensalada. Es muy notable la presencia del tomate en los recetarios religiosos de la época, y la salsa de

tomate se extiende en los libros de recetas. El maíz y la patata se convertirán en productos básicos de la alimentación de las regiones del norte, siendo la década de 1760 básica para su difusión, creciendo su consumo en los años de escasez. En Andalucía, su cultivo estaba muy implantado en la sierra de Huelva, y el hambre de 1803-1804 hizo que la sociedad económica de Sanlúcar promoviera la siembra de patatas, siendo una de las formas de prepararla en harina para hacer pan, aunque estos intentos fracasaron, siendo una de las alternativas la elaboración de sopas de patatas. El *Semanario de Agricultura y Artes* dedicó gran atención a este producto, destacando los trabajos de los hermanos Boutelou. El chocolate es bebida típica de las clases altas, aunque solamente desde finales del siglo XVIII se hará con leche y no con agua. el café no será un producto de gran consumo hasta el XIX, aunque ya se introduce como bebida de sobremesa en los grandes banquetes, y el te es minoritario [162].

Los viajeros se fijaban especialmente en algunos platos corrientes, que, con razón o sin ella, consideraban como platos típicos españoles. Uno de estos platos identificados como "españoles" eran, curiosamente, los huevos fritos con tocino, También destacaba la importancia de la olla en la cocina española. Otro plato que algunos viajeros presentan como tradicional, al menos entre los campesinos de Andalucía y La Mancha, era el gazpacho. Hecho esencialmente a base de agua, vinagre, pan y algunas verduras, sobre todo pepino, era un alimento pobre, pero muy refrescante en las largas jornadas de la siega. Dalrymple, un militar británico que recorrió la península en 1774, lo probó en un cortijo del campo de Tarifa. Lo define en una nota aclaratoria como "*una especie de sopa hecha con aceite, vinagre, agua, grasa, sal y pimienta mezclados", señalando que "los campesinos españoles hacen de él su alimentación ordinaria*". Otro viajero inglés, Townsend, lo presentaba también como plato característico: "*En esa parte de España, como en toda Andalucía y en la Mancha, la leche, la manteca y el queso parecen no tener ningún valor (...). El gazpacho parece reemplazar la leche mantecosa y el suero para los campesinos, que durante los calores del verano no se alimentan casi más que de esa mezcla de pan, de vinagre y de aceite*."[163] .

En general los viajeros extranjeros, acostumbrados a sabores más delicados, solían recelar de ciertos productos característicos de la cocina popular española, como el ajo o el azafrán, algunos de ellos, curiosamente, procedentes de América, como el tomate y el pimiento, que ya desde el siglo XVII se habían convertido en productos típicos españoles, seña de identidad de la cocina española, uno de los principales elementos diferenciadores respecto a la cocina de otros países europeos. También criticaban muchos viajeros extranjeros el gusto del aceite, al que estaban poco acostumbrados porque en muchos de sus países de origen se cocinaba casi exclusivamente con manteca o mantequilla. El problema para los viajeros, poco habituados al sabor del aceite, era que el aceite de oliva se empleaba

[162] SAAVEDRA, Pegerto, y SOBRADO, Hortensio, *El siglo de las Luces: cultura y vida cotidiana*, Madrid, Síntesis, 2004, pp. 313-362. PEREZ SAMPER, María de los Angeles, "La alimentación cotidiana en la España del siglo XVIII", GARCIA HURTADO, Manuel Reyes (dir.), *La vida cotidiana en la España del siglo XVIII*, Madrid, Sílex, 2009.

[163] PEREZ SAMPER, María de los Angeles, "La alimentación española del siglo XVIII vista por los viajeros británicos", *Tiempos Modernos*, 21, 2010.

en la cocina española con mucha frecuencia y no era fácil eliminarlo o prescindir de él, pues marcaba el sabor básico de muchos guisos, combinaciones y preparados. Se empleaba crudo y también intervenía en diversas formas de cocción, por supuesto en los fritos en aceite, tan comunes en la cocina española de todas las regiones, especialmente en la andaluza, pero también en los guisados, asados y hervidos. Se tomaba simplemente con pan, se añadía a las sopas, se utilizaba para aliñar ensaladas y verduras, crudas o cocidas, y en la elaboración de muchos tipos de pasteles y dulces. El aceite estaba sobre todo vinculado con el pescado, por razones tanto religiosas, derivadas del precepto de abstinencia, como culturales. Pero también se utilizaba para la carne, cosa que todavía disgustaba más a los extranjeros[164].

También, naturalmente, sucedía al contrario, que los españoles no se habituaran a la cocina de otros lugares, siendo muy curiosas las advertencias realizadas por el canónigo sevillano Alejandro Gálvez en 1755: "*se advierte que el uso de agua pura en Francia y Galicia es dañosísimo por ser muy crudas. Así, es menester habituarse a beber el vino aguado, según lo usan en dichos países, pues de lo contrario se expondrán a un dolor cólico muy peligroso*". "*En la Galicia se necesita de mucho estudio, si se ha de comer algo, principalmente pan, que es el alimento de los alimentos. Y mucho más sensible la falta de bondad de este género para los sevillanos, acostumbrados a las ricas y blancas hogazas y roscas. En la Galicia cada vecino hace el amasijo para su gasto. El pan es de mijo y centeno, cada pan tiene más de dos arrobas. Juzgo que con dos amasijos tienen provisión para el año. Discúrrase lo tierno que será, qué color y qué gusto tendrá este regalado pan. Llámanlo broa*". " *Todas las comidas* (en los Países Bajos) *generalmente se condimentan con manteca de vacas, que en algunas, el que no está acostumbrado, es preciso hacerse fuerza para comerlas …el pan más usual del país es muy moreno y lo cortan en rebanaditas sumamente delgadas. Este pan es desabrido al paladar de los extranjeros, bien que para éstos usan de otro mucho más blanco y sabroso* ". "*En la venta de los Mallorquines (cerca de Gerona) nos dieron buena y abundante comida. Y aquí empezamos a comer nuestras ollas españolas, que las deseábamos, porque en saliendo de España no se practica más que el cocido de vaca sin otro condimento*"[165].

Las deficiencias alimenticias.

La situación alimenticia en la Europa moderna era relativamente buena, alcanzándose niveles calóricos superiores a las 2000 calorías diarias, si bien en años de malas cosechas estos niveles eran muy inferiores, aunque a partir de 1750 las dificultades alimenticias de los europeos comienzan a remitir. Según Morineau, la ración calórica de los campesinos en los años normales supera holgadamente las 2400 calorías, el nivel de un trabajador con un esfuerzo medio, y más de la mitad se obtiene del consumo de cereales[166].

[164] PEREZ SAMPER, María de los Angeles, "La alimentación española del siglo XVIII".

[165] GALVEZ, Alejandro de, *Itinerario geográfico, histórico, crítico y litúrgico de la España, Francia, Países Bajos y gran parte de Alemania* (1755), Sevilla, 1997.

[166] *Historia de la alimentación*, p. 737.

Las fuentes utilizadas han sido varias: tendríamos las raciones militares, que reflejan además diferencias entre los países nórdicos y mediterráneos, debidas al clima, los hábitos alimenticios y las diferencias económicas: se oscila en torno a las 3000 calorías, pasando de un máximo de 3407 (ejército holandés) a un mínimo de 2588 (flota de Indias), aportando Inglaterra y Holanda mayor cantidad de carne y pescado y España de bizcocho. La alimentación española, a tenor de estos datos, sería insuficiente en calorías, pobre en proteínas y poco equilibrada.

En segundo lugar, las medias de consumo humano a través de datos sobre volumen de alimentos vendidos. La media diaria de pan (400 gramos) es equiparable en España a los demás países europeos, aunque algo inferior, pero el volumen de carne es reducido en comparación con Francia o los Países Bajos, no llegándose en España a los 100 gramos diarios. Solamente en el consumo de grasas se puede competir, aunque en España proceden del aceite. El consumo de vino, asimismo, es inferior: en el resto de Europa se supera el medio litro diario, y en España oscila en torno a 100-300 decilitros. Desde el punto de vista calórico, se oscila entre las 1500 y las 2000 diarias, cuando hay ciudades europeas como Gante y Roma que casi llegan a las 2500.

El consumo de los privilegiados, aunque en mayor cantidad, también se caracteriza por la monotonía, aunque varía la calidad de los productos: carne de cordero frente a la de buey, pan blanco frente al moreno, trigo frente a centeno, y la adición de aceitunas, frutos secos o confituras. En estos niveles es fácil superar las 3000 e incluso las 4000 calorías. Si comparamos el consumo de los privilegiados españoles con el de los italianos, veremos en España más carne, azúcar, dulce y frutos secos, y menos cereales, vino, queso, pastas, frutas y verduras.

Por lo que se refiere a los hospitales, en los españoles se aporta más cantidad de carne (y además, más fina) y menos de cereales, se acude a calorías caras (pan de trigo, carnero, gallina, azúcar y productos de importación), acercándose a las 2400 calorías diarias, se trata de una alimentación regenerativa y curativa.

En líneas generales, la alimentación española se caracteriza por el escaso volumen de calorías en las clases populares, el ajustado consumo de pan, el satisfactorio consumo de grasas, de origen vegetal, el reducido consumo de carne (10 kilos anuales a inicios del XIX), la sobriedad en el consumo de alcohol, la sobreabundancia de los privilegiados, y las diferencias entre un norte más cárnico pero más monótono en los hábitos alimenticios, y un sur donde se consumen más pan, aceite, legumbres, verduras y frutas y con una mayor variedad culinaria[167].

El problema no radicaba tanto en la muerte como en la inanición por una deficiente alimentación, lo que provocaba un estado de desnutrición crónico y permanente, debido a una dieta desequilibrada y poco variada, donde faltaban los aportes de vitaminas, proteínas

---

[167] EIRAS ROEL, Antonio, "La historia de la alimentación en la España moderna: resultados y problemas", *Obradoiro de Historia Moderna*, 2, 1993.

y minerales necesarios, lo que generaba organismos débiles, vulnerables a las enfermedades y con tendencia al raquitismo y a las malformaciones congénitas. En el umbral de la malnutrición los riesgos para la salud aumentan rápidamente, sobre todo en aquellas enfermedades directamente relacionadas con la alimentación, cólera, diarrea, herpes, lepra, afecciones respiratorias y gastrointestinales, tos ferina y tuberculosis.

Fragmento del *Retablo de Ísenhem* (1510-1514), de Matías Grunewald, donde se representa un afectado de argotismo, provocado por el cornezuelo de centeno. Los enfermos se curaban cuando peregrinaban a Santiago de Compostela, ya que en los hospitales españoles se les alimentaba con pan blanco.

La antropofagia no desapareció por completo durante esta época, y la mayoría de los casuistas son indulgentes cuando unos seres hambrientos consumen la carne de un cadáver para no perecer[168]. No era una práctica desconocida para los europeos: está bien constatada en el continente americano, sobre todo en las Antillas y en el Brasil, muchas veces practicada por los propios españoles: en la expedición de Iñigo de Vasconia a Coro, Venezuela, en 1531, "*Aunque es licito comer carne humana en tiempo de necesidad, hallándola muerta, nunca lo es matarla para comer, aunque sea para conservar la vida...sin más consideraciones que matar su hambre para reservar la vida, fueron matando los indios y indias, y comiéndoselos cada día el suyo, sin dejar cosa de ellos, tripas, ni lo*

[168] DELUMEAU, Jean, *El miedo en Occidente*, p. 256. PAGDEN, A., "Cannibalismo e contagio: sull importanza dell antropofagia nell Europa preindustriale", *Quaderni storici*, 50, 1982.

demás, porque nada les sabía mal"[169]. En la misma Europa se observan casos de antropofagia en coyunturas de hambre absolutamente excepcionales, siendo la última ocasión conocida durante el bloqueo alemán de Leningrado a finales de 1941[170].

Los eclesiásticos justificaron las privaciones alimenticias de la población con un discurso religioso donde se aconsejaba el cumplimiento del ayuno, sobre todo en tiempos de cuaresma, época del año en la que apenas quedaban restos de provisiones de la cosecha anterior y aún no se había recogido la nueva. Además recomendaban la resignación cristiana ante la adversidad recordando que el hambre era un castigo divino. De hecho, en las reglas monásticas, la comida y la bebida debían satisfacer la necesidad, pero no la sensualidad, siendo lo ideal la penitencia toral y el ayuno perpetuo, la comida de los capuchinos era muy austera, con una sopa de pan, fideos o arroz, una alimentación vegetariana con un complemento de carne generalmente carnero, o pescado, y la carne, los huevos y el queso son considerados poco apropiados. El pan era el acompañamiento habitual, y las bebidas eran agua y vino aguado. Siempre se presentan como ejemplo de santidad los ayunos extraordinarios [171].

Peter Brueghel, *Boda campesina* (1568). Aún en las grandes ocasiones, en el menú campesino no faltan las gachas.

[169] Fray Pedro Simón, *Primera parte de las Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*, 1626, p. 68.

[170] PANCORBO LOPEZ, Luis, *El banquete humano: una historia cultural del canibalismo*, Madrid, Siglo XXI, 2008.

[171] PEREZ SAMPER, María de los Angeles, "Actitudes ante la alimentación en la España moderna", *Baetica*, 23, 2001.

A nivel intelectual los tratadistas justificaban la mala alimentación de los pobres por su estupidez, alegando que sólo se alimentaban de alimentos malos porque eran los que les gustaban. En estas condiciones en el imaginario colectivo se forjaron ideas o esperanzas acerca de la existencia de lugares más o menos paradisíacos donde no existiera el hambre y donde todo tipo de alimentos, sobre todo los considerados como manjares, estuvieran al alcance de todo el mundo. Es así como nació en la Edad Media, sobre todo entre los campesinos, el mito de Jauja, representado en la iconografía y la literatura como un lugar donde la comida era inagotable, una especie de jardín del Edén de cuyos árboles colgaban chorizos, longanizas o pedazos de carne, o imaginado como una gran olla rebosante de macarrones, donde existían animales de una fecundidad extraordinaria, la gente vivía sin trabajar ni envejecer, dedicándose únicamente a los placeres, y en un paisaje idílico con montañas de oro y plata al fondo. Ante las dificultades cotidianas, estos paraísos alimenticios eran la perfecta evasión, y más valía comer hasta reventar que morir de hambre[172]. La representación pictórica más conocida es la de Peter Brueghel, en la que nos muestra tres personajes, el clérigo, el caballero y el campesino, los tres órdenes de la sociedad medieval, absolutamente saciados, lo que expresa el deseo de prosperidad universal.

Peter Brueghel, *El país de Jauja* (1567).

[172] DEMERSON, G., "Cocagne utopie populaire", *Revue belge de Philologie et d' Histoire*, 3, 1981.

Entre los ricos esta amenaza se traducía en el acopio compulsivo de comida, de manjares refinados y alimentos finos siempre disponibles en la cocina y preparados en la mesa como un medio de ostentación social. El banquete es muchas otras cosas además de un mero acopio de comida: va asociado a la abundancia y el refinamiento, introduciendo alimentos caros y poco comunes, preparados de una forma laboriosa y complicada, siendo la carne y el vino indispensables. El entorno es de lujo, y se incluyen muchas veces espectáculos. Es una obra de arte, y la fantasía y la imaginación son importantes, y en su mismo transcurrir es un espectáculo. Es una imagen de la sociedad ordenada que se expresa en la jerarquía de la mesa, jugando un papel de cohesión social ya que comer juntos es pertenecer al mismo colectivo. Y podía tener un sentido religioso: la Biblia habla del reino de los cielos como un gran banquete [173].

Ya en la época medieval nos encontramos con algunos banquetes que pasaron a la posteridad, destacando el banquete del Faisán celebrado en Lille en 1454. Los primeros banquetes de la Edad Moderna europea fueron preparados por Leonardo, al que en 1492 le encargaron los preparativos de la boda de Ludovico Sforza con Beatriz Este, ocurriéndosele entonces que se llevara a cabo todo el evento dentro de una tarta, que era una réplica de 60 metros de longitud del palacio Sforza, construida con masa pastelera en el patio del palacio de verdad, y decorada de mazapanes multicolores, los invitados entrarían dentro de la tarta por unas puertas de pastel, se sentarían en bancos de pastel y comerían en mesas de pastel, pero la víspera del banquete ratas y palomas se dedicaron a devorar la tarta. La moda de los festines renacentistas contagiaría a Europa, destacando la Francia de Luis XIV y Luis XV, donde se realizan grandes fiestas gastronómicas donde están presentes la música, la danza y los adornos florales[174]. François Vatel, que se suicidó en 1671 porque no llegaba a tiempo el pescado para una comida en honor del rey celebrada en el castillo de Chantilly, fue el gran cocinero francés, ya que con él se toma conciencia de la importancia de que las cosas salgan bien en la mesa, y se descubre la nobleza de un oficio en el que una falta se considera una merma de la honorabilidad de la persona y del oficio, haciéndose eco de ello Madame de Sevigné[175].

Para la España de la segunda mitad del XVIII contamos con el testimonio del *Caláis de Sastre* de Rafael de Amat, barón de Maldá. Relata varias bodas, mostrándonos como la decoración de las mesas era importante, destacando la fantasía de los ramilletes que adornaban las mesas y el lujo con que eran puestas, con vajillas de plata o porcelana, manteles y servilletas de a mejor calidad, más que una comida era un escaparate que mostraba la riqueza de una familia. Las comidas eran de varios servicios, generalmente tres, con gran variedad de platos: el primero estaba compuesto de sopas, olla o macarrones. El

[173] PEREZ SAMPER, María de los Angeles, "Fiesta y alimentación en la España moderna: el banquete como imagen festiva de abundancia y refinamiento", *Espacio, tiempo y forma*, 10, 1997. Sobre los banquetes del Renacimiento, ALBALA, Ken, *The banquet: dining in the great courts of Late Renaissance Europe*, University of Illinois Press, 2007.

[174] VAZQUEZ, Lydia, *Abecedario gastronómico*, pp. 58-59.

[175] VAZQUEZ, Lydia, *Abecedario gastronómico*, pp. 171-172.

segundo, volatería, carne, pescados y mariscos. El tercero, frutas, dulces, helados y confituras. Se bebía vino o agua, siendo una costumbre novedosa terminar el banquete con el café, que se solía servir en mesa aparte. Describe también el banquete de Navidad, con un plato fuerte a base de volatería, especialmente el pavo[176].

Y podríamos hablar del menú cotidiano de un monarca considerado frugal, cual era Carlos III, en 1761: "*Comida del Rey: Tres sopas: 1 de cangrejos con dos pichones, 1 de hierbas con pollo, 1 de arroz con sustancia de ternera. Diez trincheros: 1 de perdigones asados, 1 de criadillas fritas, 1 de mollejas de ternera, guarnecidas de cresta y botoncillos de pollo, 1 de timbal de macarrones, 1 de filetes de gazapos con vino de Champaña, 1 de pichones con chuletitas, 1 de pato cebado asado, 1 de costillas de ternera en adobado, 1 de costraditas de polla al blanco, 1 de pastelitos a la española. Dos entradas: 1 de pecho de vaca cocido, 1 de tres pollos con jamón. Dos asados: 1 de dos pollas de cebo, 1 de tres pollos o tres pichones. Cuatro postres: 1 de cangrejos cocidos, 1 de tortas de guindas, 1 de artaletes de higadillos de pollas, 1 de buñuelos en serpiente. Cena del Rey: Tres sopas: 1 de caldo claro con dos pichones, 1 de arroz con sustancia, 1 de pasta de Italia. Ocho trincheros: 1 de perdigones asados, 1 de mollejas de ternera en artaletes, 1 de filetes de pato con salsa de naranjas, 1 de dos pichones en matelota, 1 de pavito cebado asado, 1 de rebanadas de ternera con aceite, 1 de jigote de perdices, 1 de polla estofada con vino de Borgoña. Una entrada: 1 de lomo de ternera asada. Dos asados: 1 de pollas de cebo, 1 de tres pichones. Tres postres: 1 de tartaletas de conserva, 1de rosquillas de pasta Flora, 1 de huevos frescos*"[177].

El orden de la mesa.

En el siglo XVII hay dos comidas principales, la comida a media mañana y la cena por la noche (diner y souper), a las que habría que añadir un desayuno (dejeuner), un almuerzo y una merienda. En tiempos de Luis XIII, el monarca come entre las 10 y las 11, y cena entre las 18 y las 19. Pero Furétiere en 1690 escribe que "*los albañiles comen a las diez, los monjes a las once, el pueblo a las doce, y la gente de práctica (nobleza y alta burguesía) a las dos*". La cena puede tener lugar entre las seis y las diez de la noche según las clases sociales. El deshorar era cosa de nobles, es decir, de gente ociosa, y en las cocinas de Versalles había que tener siempre listos los asados para cuando los monarcas y los cortesanos pidieran de comer, aunque fuese a las cuatro de la mañana. Además de las comidas principales, los niños meriendan, y los adultos hacen a veces colaciones o comidas rápidas para matar el hambre. La colación se puso de moda en Versalles a fines del XVII en oposición a la reglamentación del horario de comidas típico de los burgueses, estando hecha de frutas y pasteles[178].

[176] PEREZ SAMPER, María de los Angeles, "Actitudes".

[177] PEREZ SAMPER, María de los Angeles, "La alimentación en la corte española en el siglo XVIII", *Cuadernos de Historia Moderna*, Anejos II, 2003.

[178] VAZQUEZ, Lydia, *Abecedario gastronómico*, pp. 39-41.

Tintoretto, *Las Bodas de Caná* (1561). Junto con la Ultima Cena, es la serie iconográfica más apropiada para ver la disposición de la mesa en la Modernidad.

Los manuales de urbanidad medievales atacaban la gula, la agitación, la suciedad y la falta de consideración para con los demás comensales, cuando trataban del comportamiento que se debía observar en la mesa, lo que subsiste en los siglos XVI y XVII, pero añadiendo nuevas prescripciones. El italiano Nolfi, en la segunda mitad del siglo XVII, señala que hay que lavarse las manos en la jofaina que se trae antes de la comida, comer lo que uno tiene ante sí en lugar de estirar los brazos, usar la cuchara para todo lo que ha de sorberse, del tenedor para servirse los trozos de asado, tras lo cual se come la carne con los dedos, no hay que soplar los platos calientes, hay que ceder a los demás los mejores trozos, no salir con los dulces del postre escondidos, comer con la cabeza alta y no con la nariz en el plato. Courtin, francés del último tercio del siglo XVII, señala que hay que sentarse derecho en la mesa y no poner los codos encima, moderar el apetito, no empezar a comer el primero, dar los mejores trozos a los demás si uno es el que sirve, no tocar nada a no ser con el tenedor, no mirar los platos de los demás, no soplar la sopa, no levarse nada con el cuchillo a la boca, mojar pan en las salsas, inclinarse

demasiado delante del plato, limpiarse la boca antes de beber, no hacer ruido comiendo, y no hablar con la boca llena [179].

Se desarrolla la idea de limpieza, imponiendo la utilización de nuevos utensilios, tales platos y vasos individuales, cuchillos, cucharas y tenedores. Se proscribe hacer uso de los dedos, y que los comensales se lleven directamente los alimentos del plato común a la boca. Ello manifiesta un progreso del individualismo: en la Edad Media todos llevaban la mano al plato común, sorbían la sopa en la misma escudilla, comían la carne en la misma tajadera, mojaban los labios en la misma copa, y metían el pan y la carne en las salseras comunes. Se buscaba la distinción de manera más sistemática que en la Edad Media, y se obtiene de manera más cómoda adoptando utensilios a los que no tienen acceso los humildes [180].

Al mismo tiempo, si hasta inicios del siglo XVII no todos los comensales comían ni bebían lo mismo, lo que permitía admitir a miembros de las clases inferiores con mayor facilidad, la estructura igualitaria del menú que la reemplazó acentúa la segregación de los criados, además de la libertad de los comportamientos en la mesa y la igualdad de los comensales en su relación de comensalía[181]. Los criados desde finales del XVII se hacen cada vez más discretos, desaparecen detrás de los convidados, y los invitados dejan de hablar con ellos para pedirles que les sirvan, debiendo el criado darse cuenta de lo que la persona que está en la mesa quiere antes que se lo pida [182].

La conversación ha de ser afable, y en el siglo XVIII hay unos libros donde se recogen chismorreos y anécdotas para ser contadas en la mesa. La mesa ha de ser hermosa, por lo que desde el Renacimiento se va imponiendo la cena como comida mundana del día, ya que con sus luces ofrece más posibilidades de lucimiento del anfitrión.

En la mesa se toleran los diversos gustos, de ahí la sobreabundancia de platos que permitía que cada uno probara lo que prefiriera, lo que estaba relacionado con la dietética antigua según la cual a cada temperamento individual correspondía una alimentación concreta[183]. Lydia Vázquez señala al respecto que los sanguíneos y coléricos han de evitar las carnes rojas y el abuso de aguardientes, conviniéndoles las carnes de ave y los pecados, las verduras y las frutas. Melancólicos y flemáticos han de consumir hortalizas verdes, carnes blancas, rojas y pescados, frutas rojas y dulces, y beber vinos rosados, blancos y tintos claros y jóvenes. Los melancólicos han de evitar el pan de centeno, las lentejas, el

[179] VAZQUEZ, Lydia, *Abecedario gastronómico*, pp. 165-166. Y no olvidar el precedente de ELIAS, Norbert, "La compostura en la mesa" en *El proceso de la civilización*, México, FCE, 1994, pp. 129-184.

[180] FLANDRIN, Jean Louis, "La distinción a través del gusto", *Historia de la vida privada*.

[181] FLANDRIN, Jean Louis, "La distinción".

[182] VAZQUEZ, Lydia, *Abecedario gastronómico*, pp. 31-32.

[183] FLANDRIN, Jean Louis, "La distinción".

chocolate, las carnes oscuras y viejas, y las de caza, sobre todo la de jabalí. La cebolla tampoco es buena [184].

Hoy día se practica el servicio a la rusa, donde los platos se presentan unos tras otros, pero en la época moderna era el servicio a la francesa el que primaba[185]. Entre el siglo XVI y el XVIII adoptaría su forma clásica; sopas y entradas en el primer servicio, asado acompañado de entremeses en el segundo, en ocasiones estos últimos formaban el tercer servicio, y el postre o fruta finalizaba la comida. Los comensales se servían libremente, y para garantizar que todos quedaran satisfechos el maestresala diversificaba los platos al máximo. Ciertos extranjeros lamentaban que el servicio a la francesa no permitiese acceder a platos situados fuera de su alcance sin la ayuda de un sirviente para ir a buscarlos, y los que no lo tenían debían conformarse con los platos que tuvieran cerca[186].

Los libros de cocina.

Con la aparición de la imprenta se produce la difusión de los tratados de cocina, teniendo una gran aceptación *De re coquinaria* (1498) atribuido a Apicio, que representa la cocina cortesana romana en la época de Tiberio, una cocina difícil de comprender hoy día y en la que no se establecen límites entre el refinamiento y lo desagradable. El texto fue recuperado por Poggio Bracciolini en 1417 en Fulda en una copia del siglo X, siendo Bracciolini también el descubridor de la *Cena Trimalchionis* de Petronio. Los títulos, escritos en griego, de los diez libros de Apicio, son los siguientes: Reglas culinarias, remedios caseros, especias. Estofados, picados, etc. Hierbas que sirven para cocinar. Generalidades. De las verduras. De las aves. Excesos y exquisiteces. De los cuadrúpedos. Del mar. Del pescado y sus variedades[187].

El mejor libro de cocina del siglo XVI es la *Opera* de Bartolomeo Scappi (1570), cocinero secreto del papa Pío V, el texto está estructurado en seis libros, divididos a su vez en capítulos, cada uno de los cuales corresponde a una receta, terminando con un libro sexto que se ocupa de la cocina de enfermos y convalecientes. Todavía no incluye los productos americanos, y tiene una especial predilección por las pastas, a las que dedica un libro entero[188].

---

[184] VAZQUEZ, Lydia, *Abecedario gastronómico*, pp. 68-70.

[185] FLANDRIN, Jean Louis, "La distinción".

[186] *Historia de la alimentación*, p. 717.

[187] APICIO, Marco Gavio*, De re coquinaria*, Alba editor, 2006, antología de Atilio del Re.

[188] Edición española SCAPI, Bartolomeo, *Del arte de cocinar*, Gijón, Ediciones Trea, 2004. Para quien quiera hacer la prueba, SABBAN, F., y SERVETI, S., *La gastronomie a la Renaissance. 100 recettes de France et d' Italie*, Editorial Stock, 1997. Y una visión general en ALBALA, Ken, *Cooking in Europe 1250-1650*, Grenwood Press, 2006.

En Francia hay numerosos recetarios medievales inéditos hasta bien entrado el siglo XVI, aunque el primer gran libro de cocina francés será *Le cuisinier françois* (1651) de François de La Varenne (1618-1678) , inventor de la bechamel, con treinta ediciones hasta el siglo XVII . Utiliza mucho las finas hierbas locales, como el laurel, en vez de la especies, de la que conserva solamente la pimienta, desterrando los sabores agridulces y cualquier presencia del azúcar fuera de los postres. Asimismo, utiliza nuevas legumbres, como la coliflor y los espárragos, pretendiendo conservar el sabor original de los alimentos. « *Quand je mange une soupe aux choux, je veux qu'elle ait goût de chou*». Es el primer libro de cocina donde el lector moderno encuentra recetas reconocibles. Otro cocinero, François Massialot, publica en 1691 *Le cuisinier royal et bourgeois*, que también tuvo gran éxito[189].

Por lo que se refiere a España, el número de libros de cocina es corto en comparación con Francia o Italia, apenas media docena en sentido estricto, el primero de ellos el *Libre de coch* de Robert de Nola (1520 catalán, 1525 castellano), que representa una cocina medieval y con muchas recetas de pescado, siendo una cocina muy generosa en especias. El *Vergel de Sanidad* (1530) de Luis Lobera Dávila está dirigido a nobles y caballeros, con una fuerte influencia de los autores musulmanes, aunque refleja pocos prejuicios nacionales. En 1599 se imprime el *Arte de cocina* de Diego de Granado, seguido del *Libro del arte de cocina* (1607) de Domingo Hernández de Maceras, con platos más cotidianos y sencillos[190], del que podríamos destacar su receta de la olla podrida: *" Para hacer una olla podrida, se le ha de echar carnero, vaca, tocino, pies de puerco, testuz, longanizas, lenguas, palomas, liebre, lenguas de vaca, garbanzos, ajos y nabos si es su tiempo, y la carne que cada uno quisiere, hase de mezclar todo en una olla, y ha de cocer mucho, llevará sus especias, y después de bien cocida, se harán platos de ella, con mostaza de mosto, o desotra, y por encima los platos échale perejil, porque parece bien y es muy bueno".* Le dedica mucha importancia a los alimentos blancos, tenidos por curativos, siendo ésta la receta del manjar blanco de gallina*: "Se ha de escoger una gallina que tenga buena pechuga, y se ha de sangrar, y se cocerá en agua clara, y no se le eche sal…y se echará en un cazo limpio, estando deshilada, y se le ha de echar un poco de leche, batiendo la pechuga muy bien, con la leche, y se ha de echar luego una libra de arroz muy bien cernido, y molido…y estando bien batido, desatado con la leche, y a cada pechuga, no se le ha de echar más de un azumbre de leche, y una libra de azúcar piedra muy blanco*". Pero el mejor texto español, es el *Arte de cocina* de Francisco Martínez Montiño (1611), que toma las recetas de Nola y de Scappi, tratándose de una cocina cortesana y aparatosa. Así, la receta de los huevos rellenos: *"Estos huevos rellenos podrás hacer sacando las yemas, partiendolos por medio y picarlos con un poco de verdura, y un poco de pan rallado, y sazonar con todas especias, canela y un poco de azúcar y échale huevos crudos quanto*

---

[189] Sobre el triunfo de los cocineros franceses, PARKHURTS FERGUSON, Priscilla*, Accounting for taste: the triumph of french cuisine*, Chicago University Press, 2004.

[190] PEREZ SAMPER, María de los Angeles, *La alimentación en la España del Siglo de Oro. Domingo Hernández de Maceras "Libro del arte de cocinar"*, Huesca, La Val de Onsera, 1998.

[sic] esté un poco blando el relleno; luego rellena los huevos, rebózalos y fríelos, y luego sírvelos sobre torrijas, con azúcar, canela y zumo de limón" [191].

La responsable de la cocina en las clases bajas y medias era la mujer, pero pocos de estos tratados están escritos por mujeres en España, Francia o Italia, siendo la autoría femenina más abundante en el norte, sobre todo en Inglaterra, donde los manuales femeninos de cocina alcanzan su época dorada en el siglo XVIII, no estando dirigidos a la nobleza sino a la clase media y la alta burguesía, de ahí que se caractericen por la economía, la simplicidad, y la hostilidad a la cocina cortesana, especialmente francesa[192].

[191] MARTINEZ MONTIÑO, Francisco, *Arte de cocina, pastelería, bizcochería y conservería*, Barcelona, Tusquets, 1982.

[192] PEREZ SAMPER, María de los Angeles: "Los recetarios de mujeres y para mujeres. Sobre la conservación y transmisión de los saberes domésticos en la época moderna", *Cuadernos de Historia Moderna*, 19, 1997. También, PEREZ SAMPER, María de los Angeles. "Las mujeres y la organización de la vida doméstica: de cocineras a escritoras y de lectoras a cocineras", MANTECON MOVELLAN, Tomás Antonio (ed*.), Bajtin y la historia de la cultura popular*, Univeresidad de Cantabria, 2008.

5.

El cuerpo y la enfermedad

El cuerpo.

La reconstrucción del aspecto exterior durante el Antiguo Régimen[193] es un tema de ficción, ya que diaristas, novelistas y otros hombres de letras siguen siendo las fuentes principales, incluso cuando ponen en escena a personajes fuera de lo común o puramente imaginarios. Sus impresiones revelan que la verticalidad, que es el primer criterio de humanidad, se obtiene y se conserva mediante las posturas (de pie, sentado, en cuclillas o acostado) que son el producto de un modelado social. La estatura es el criterio esencial por el que se juzga a los reclutas del Antiguo Régimen, pero también se tienen muy en cuenta la no deformidad del cuerpo y la curva bien marcada de la pierna.

La forma de la marcha es digna de atención: se aprende a caminar de distintas maneras según las partes del mundo y según las épocas. En la Francia del Antiguo Régimen el aprendizaje, tardío, de los primeros pasos, se facilitaba recurriendo a los andadores. Estas tiras de tela, arrancadas de los bordes de ciertos tejidos de lana para servir como cordones y cosidas a los vestidos de los niños que comenzaban a andar, parecen haber inducido un caminar que acostumbra al niño y mas tarde al adulto a echarse hacia delante en una actitud en la que el pecho se convierte en el centro que soporta el peso del cuerpo. Los andadores creaban unos límites, unos ritmos y tal vez una rigidez ósea muy distintos de la flexibilidad y las curvaturas de otros continentes donde los niños se llevan a la espalda y donde se les concede precozmente una gran libertad de movimientos.

El zapato es otro atributo de la movilidad, y el agente de una moral de la compostura, que segrega privilegiados y pobres, hombres y mujeres, por eso aviva la mirada de los intelectuales rurales. Los ricos andan lo menos posible, y sus zapatos de tejidos o cueros finos solamente les permiten dar algunos pasos, pocos y creadores de

[193] Aunque no lo hemos utilizado, una panorámica general en BYNUM, William, y KALOF, Linda, *A cultural history of the human body*, 6 vols., Oxford, Berg Publishers, 2010. Antecedentes medievales, LANEYRIE-DAGEN, Nadeije, *L' invention du corps. La représentation de l' homme du Moyen Age a la fin du XIXe siécle*, París, Flammarion, 2006. LE GOFF, Jacques, y TRUONG, Nicolas, *Une histoire du corps au Moyen Age*, Editions Lianna Levi, 2003.

movimientos calculadamente elásticos. Según Jamerey-Duval, que escribe en 1710 acerca de los huéspedes de un recaudador de impuestos de Provins, "*eran hombres y mujeres al lado de los cuales los pobres campesinos me parecieron una especie de ganado con figura humana…el andar de las mujeres tenia un no se que de lánguido que yo no había visto jamás en las campesinas. Aquellas altivas mortales parecían no apoyarse en el suelo sino con desdén y quizás creían hacerle un gran honor. El amplio contorno de sus personas, cuya base describía un óvalo de gran extensión, me causaba asombro. Pensaba que debían ser muy fuertes porque me parecía que el peso de tantos vestidos habría de bastar para inmovilizarlas. Esto revela que desconocía aun la forma y la poca consistencia de ese aparato ingenioso al que llaman verdugado., Las que iban provistas de él, lejos de parecerme ridículas, se me antojaban una especie de diosa*".

El calzado, incluso cuando es de cuero grueso, sigue siendo excepcional entre los más pobres y en ciertas provincias donde lo que impera son los zuecos., Por otro lado, los pobres en verano prefieren ir muchas veces descalzos. Francia es el país de los zuecos, que hacen ruido, mucho ruido, e inducen una forma especial de caminar, sobre todo si se le añade el peso del barro en invierno que salpica las piernas de todos los que van a pie. De ahí las fantasías que provocan las piernas limpias, los zapatos bonitos y los placeres de la danza, y las alusiones en las autobiografías al placer de ser joven y ágil y poder dar saltos y cabriolas.

El peso de la edad y las deformaciones profesionales trabajan los cuerpos y literalmente los doblan, a veces hasta romperlos. El trabajo de la tierra inflige a los cuerpos una actitud particular, ya que hay que inclinarse constantemente. Pero hay muchos otros ejemplos: la postura que el sastre adopta cuando cose, con la pierna derecha doblada, las costureras, obligadas a mantener las piernas cerradas, la frecuencia con la que había que arrodillarse. Hay una contraposición entre el banco y la silla: en la Bretaña del siglo XVIII las gentes de las ciudades optan por la silla individual, mientras que los campesinos permanecen fieles a los bancos. Hay toda una jerarquía mobiliaria: los dibujos de Olivier Perrin de finales del siglo XVIII nos muestran que solamente el abuelo el protagonista de la Galería bretona tienen derecho a un asiento con respaldo, los demás habitantes de la casa se conforman con taburete so bancos. Nos describe también la cama cerrada bretona, "*una especie de cofre cuadrado que tiene la altura de una toesa por lo menos, la abertura de unos tres pies cuadrados que le sirve de entrada se cierra herméticamente mediante dos paneles corredizos sobre ranuras horizontales. No hay más vía para la ventilación que el espacio comprendido entre unos husos muy juntos que se ven en la parte superior. Es muy incomodo entrar en este tipo de camas y sobre todo salir. El hombre de estatura normal apenas pude permanecer acostado, y pobre del que quiera levantar la cabeza, porque corre el riesgo de rompérsela contra el techo superior. Los individuos que se acuestan en ellas con frecuencia más de uno, raras veces se mudan de ropa interior y no se bañan jamás, ni siquiera cuando salen de esos fosos fangosos a los que los días laborales les lleva el deber y los días festivos la borrachera…los granjeros poco acomodados se contentan con paja que disponen lo mas simétricamente posible en estas camas y que hacen desparecer debajo de sus sábanas y mantas. Finalmente, los más pobres no tienen más*

lecho que es paja colocada en el suelo". La gente se acuesta en ella medio sentadas, incorporada con muchas almohadas, por lo que las camas son muy cortas[194].

Lucas Gassel, *La mina de cobre* (1544). A la izquierda de la escena un médico señala un cuenco de vómito de un minero contaminado por su exposición a materiales tóxicos. Es una de las primeras representaciones iconográficas de enfermedades profesionales.

El cuidado del cuerpo.

En los siglos XVI y XVII la costumbre de bañarse va desapareciendo por motivos morales (los baños públicos son perseguidos) y médicos (se pensaba que los baños dilataban los poros de la piel y favorecían la pérdida de los humores del cuerpo). Las nuevas prácticas higiénicas serán el frotado, los polvos y el perfume, prestándose más atención a las partes del cuerpo que no se cubrían, el rostro y las manos. Hacia el siglo XVII el agua solamente se consideraba apropiada para enguajarse la boca y las manos, siempre que sus potenciales aspectos dañinos se moderaran agregando vinagre o vino. Los libros de urbanidad desaconsejaban particularmente e luso de agua en la cara porques e pensaba que dañaba la vista, provocaba dolor de dientes y catarro y dejaba la piel demasiado pálida en invierno o demasiado marrón en verano. Se inicia la práctica de cubrirse la cabeza de polvos durante toda l anoche que por la mañana se quitaban con el peine. A finales del siglo XVI se hicieron más que necesarios, y la ausencia de ellos denotaba inferioridad social. Las toallas perfumadas se utilizaban para frotar el rostro y el torso, sobre todo las axilas.

[194] PELLEGRIN, Nicole, "Cuerpo del común, usos comunes del cuerpo", CORBIN, Alain, COURTINE, Jean-Jacques, y VIGARELLO, Georges, *Historia del cuerpo*, tomo I, Madrid, Taurus, 2005.

Una apariencia limpia era una garantía de probidad moral y social, de donde la importancia de la ropa blanca y la ropa interior, sustituyendo ésta progresivamente a la función de limpieza del agua, pues se pensaba que atraía las impurezas y preservaba la salud del usuario: el cambio de camisa era una de las principales prácticas higiénicas (en el siglo XVII se consideraba que había que cambiarla entre tres y siete días, y Enrique III de Francia era considerado afeminado porques e cambiaba de jubón con demasiada frecuencia), aunque la ropa interior no se extendió hasta el siglo XVIII, período en el que vuelven los baños, especialmente fríos, que se consideraba ayudaban a la circulación de los humores y tonificaban los músculos, en tanto que los calientes eran sinónimo de languidez y afeminamiento, por lo que los baños fríos se convertirán en sinónimo de la clase media viril, y los calientes de la aristocracia decadente[195].

Ter Boch, *Lavándose las manos* (1655).

A pesar de las crecientes críticas al uso de los afeites, lo cierto es que en las cortes renacentistas y barrocas se usaban con profusión, incluso aquellos perjudiciales como el albayalde, junto a otros compuestos de origen vegetal más inofensivo, o tintes para el cabello considerados peligrosos, hechos a base de sulfuro de plomo y cal viva, tal como

[195] MATTHEWS GRIECO, S.F., "El cuerpo, apariencia y sexualidad". DUBY, G., y PERROT, M. (ed.), *Historia de las mujeres, vol. 3. Del Renacimiento a la Edad Moderna*, Madrid, Taurus, 1992. Un panorama general en VIGARELLO, Georges, *Historia de la belleza. El cuerpo y el arte de embellecer desde el Renacimiento hasta nuestros días,* Buenos Aires, 2009.

sabemos que eran utilizados por Isabel I de Inglaterra, que se servía habitualmente de estos cosméticos para transmitir una imagen de hieratismo y poder en sus apariciones cortesanas y en representaciones pictóricas. algunas de las variadas y prolijas prácticas cosméticas de la época, como las "mudas de la cara", o el solimán, un producto a base de mercurio, usado para blanquear la piel, del que se conocía su efecto destructivo y su resultado no natural, pero que parece que no impedía su uso, criticado por los médicos. En el periodo Barroco, con su gusto tan dado al cultivo de las apariencias y a la exageración, la utilización de afeites continúa siendo habitual, y también frecuente motivo de comentarios y críticas, tanto por parte de autóctonos como de foráneos, tal como refiere Madame D´Aulnoy, una célebre viajera por tierras españolas en la segunda mitad del siglo XVII: "*Luego cogió un frasco lleno de colorete, y con un pincel se lo puso no sólo en las mejillas, en la barba, en los labios, en las orejas y en la frente, sino también en las palmas de las manos y en los hombros. Díjome que así se pintaba todas las noches al acostarse y todas las mañanas al levantarse; que no le agradaba mucho acicalarse de tal modo, y que de buena gana dejaría de usar el colorete; pero que, siendo una costumbre tan admitida, no era posible prescindir, pareciendo, por muy buenos colores que se tuvieran, pálida como una enferma".* Si los afeites eran abundantes no lo eran menos los perfumes: "…*Una de sus doncellas la perfumó luego desde los pies a la cabeza con excelentes pastillas; otra la roció con agua de azahar, tomada sorbo a sorbo, y con los dientes cerrados, impelida en tenues gotas para refrescar el cuerpo de su señora. Díjome que nada estropeaba tanto los dientes como esta manera de rociar; pero que así el agua olía mucho mejor, lo cual dudo, y me parece muy desagradable que una vieja, como la que cumplía tal empleo, arroje a la cara de una dama el agua que tiene en la boca*.".

Un episodio en el que además de la manifiesta exageración en el uso de afeites, parece que lo que más le repugnaba a la D´Aulnoy, era la forma de aplicación del agua de colonia, utilizando como difusor, la boca de una doncella. No sólo en los medios cortesanos tenían lugar estas prácticas, pues parece que también las mujeres de las clases populares recurrían a menudo a las "quitadoras de vello" a domicilio que suministraban servicios y productos cosméticos. Algunos clérigos, que veían el uso de cosméticos execrable por dos razones: negaban la obra de Dios, al querer enmendar el aspecto que les dio la naturaleza, y al considerar que el arreglo excesivo y el uso de afeites llevaban directamente a caer en los pecados de vanidad y lujuria.

En el siglo XVIII se pasa de perfumes de origen animal (almizcle, ámbar gris, algalia), por perfumes de origen floral o frutal (agua de colonia). Los olores fuertes se consideraron sinónimo de infección y enfermedad. Los médicos recomendaron sustituir el perfume por la higiene. Las monarquías ilustradas adoptaron estas teorías miasmáticas. El perfume se convierte en sinónimo de molicie, desorden y amaneramiento.El almizcle fue utilizado por la nobleza antirrevolucionaria francesa…y el tabaco se convirtió en el símbolo de la revolución[196]. Aquí destacaría la figura de Juan Marina Farina (1685-1766), inventor del agua de colonia, utilizada por Goethe, Voltaire, Mozart y Napoleón.

[196] OLIVAN, Laura, "Del almizcle al agua de colonia", *Vida cotidiana en la España de la Ilustración*, Granada, 2012. Más sobre perfumes, afeites y demás, CAVALLO, Sandra, *Artisans of the body in Early Modern Italy*, Manchester, 2010. CORBIN, Alain, *El perfume o el miasma. El olfato y lo imaginario social siglos XVIII y XIX*, México, FCE, 1987.

François Boucher, *La toilette* (1742).

El tocador designaba tanto la habitación como el lugar donde se guardaban los afeites y artículos de aseo, los primeros aparecen en el último tercio del siglo XVI con forma de bufete, una mesa arrimadera con uno o varios cajones, y otros en las testeras, en los que se guardan diversos pomos, o cajas de peines, sobre el tablero se coloca un espejo independiente en forma de atril, siendo este el tipo el que va a pervivir durante los siglos XVIII y XIX, será el lugar donde se van a desarrollar estas operaciones de aseo. La elaboración de una apariencia a la moda, la práctica de la *toilette*, dio origen a una operación semiprivada durante la cual las damas galantes, podían revelar con coquetería fugaces visones de sus encantos a algún admirador, con alternativa presencia de su peluquero, modista y damas, estaría inspirado en el gabinete de las preciosas, y en última instancia en la ceremonia pública en la que se levantaba y vestía el rey en la corte francesa, será indicador del rango social, y el lugar donde las mujeres se esforzaban en cumplir con su obligación social de estar bellas, una idea de belleza que tendría que ver con lo gentil, grácil, bien formado y agradable, en porte y gestos, de manos y pies pequeños, en suma un ideal aristocrático. Aunque ninguna parte del cuerpo es desatendida, destaca la especial atención a los cabellos, como elemento simbólico corporal, y de relevancia social, también la preocupación por las enfermedades bucales, algo fundamental para la alimentación. El

cuidado masculino se centra en los perfumes, teñirse el pelo, y cuidarse la barba[197]. Una barba descuidada es símbolo de dejadez, y las barbas de los capuchinos tienen un profundo significado simbólico, ya que revelan su total desprecio del mundo[198].

Por lo que se refiere a la indumentaria, a lo largo de los siglos determinados colores habían constituido el privilegio de unos pocos, y las leyes suntuarias impuestas en muchos países regulaban la forma, el tejido y la decoración permitida en la indumentaria. Durante el siglo XVI, las élites europeas seguían la moda italiana, con sus terciopelos carmesí decorados con oro, luego se inclinaron a favor del estilo español austero y oscuro. El siglo XVII asistió al auge de la moda francesa, que tenía más colorido, pero desde fines de ese siglo esa moda empezó a cambiar con más rapidez que en el pasado. Las leyes suntuarias fueron implantadas primeramente en Italia para contrarrestar los privilegios de la aristocracia, pero luego se convirtió en un instrumento para proteger a las clases privilegiadas contra los intentos de imitación por parte de los menos afortunados. En cuanto a los colores, el negro era asociado con la muerte, aunque en Italia también se empleaba una combinación de rojo y negro. En muchas zonas italianas el rojo era el color tradicional de las bodas. A excepción de Venecia, el blanco no se puso de moda en el vestido de novia hasta el siglo XIX.

La indumentaria realzaba el sexo del portador por encima de todo. Los hombres dejaron desde los siglos XIV y XV la larga vestidura, que se transformó en una capa que solamente usaban las mujeres, los sacerdotes, los ancianos y los niños. Los calzones del Renacimiento a veces llevaban adornos de carácter fálico. Corpiños, ballenas, verdugos y rellenos aprisionaban el cuerpo femenino para que mostrara un talle estrecho y unas caderas anchas[199]. En la España del Siglo de Oro el traje cortesano tiene un valor de representación social y cultural. Era una moda que tendía a aprisionar el cuerpo, a reducir al mínimo los movimientos posibles, a obligar a la cabeza a estar siempre erguida, favoreciendo los movimientos graves, sosegados y altivos. El ideal corporal era ser como un pino de oro, y caballeros y damas pasaban grandes privaciones para conservar su talle y apostura, según Aulnoy, "*cuando los pechos comienzan a desarrollarse los cubren con tenues laminitas de oro y se fajan como se les hace a los recién nacidos*", en tanto otras comían arcilla (búcaro) para tenerse pálidas[200].

La indumentaria también actúa, como es sobradamente sabido, como signo de identificación cultural, a veces navegando contracorriente. Un ejemplo lo tenemos en Margarita Teresa, hija de Felipe IV de España y casada con el emperador Leopoldo I, que

[197] ORTEGO MARTIN, María Angeles, "Discursos y prácticas sobre el cuerpo y la higiene en la Edad Moderna", *Cuadernos de Historia Moderna*. Anejos VIII, 2009.

[198] HERNANDEZ SOTELO, Anel, "Las barbas capuchinas: poder, monstruosidad e hipocresía en el Antiguo Régimen", en academia.edu.

[199] SARTI, Raffaella, *Vida en familia. Casa, comida y vestido en la Europa moderna*, Barcelona, Crítica, 2003.

[200] BOUZA, Fernando, *Palabra e imagen en la Corte. Cultura oral y visual de la nobleza en el Siglo de Oro*, Madrid, Abada Editores, 2003.

se empeñó en mantener un atuendo a la española que la marcaba como extranjera; aunque llevase con orgullo aquel rasgo distintivo, cabe decir que fue cautiva y, en el fondo, víctima de la moda española en Viena. Hoy en día la lengua alemana tiene una expresión muy corriente que asocia o incluso equipara lo extraño con lo español: *Das kommt mir Spanisch vor* (lo que significa «esto me resulta incom-prensible», pero literalmente dice «esto me parece español»)[201]. Otras, por el contrario, se beneficiaron de la posición dominante de su tierra de origen, como Isabel Carlota de Orleáns, sobrina de Luis XIV de Francia y que gracias a la moda proyectará una imagen de princesa de Francia en la corte de Lorena, con cuyo duque contrajo matrimonio[202].

El ejercicio físico

El vigor corporal y su manifestación siguen siendo un signo de poder: es imposible pesar en la descripción de un gran personaje sin que se evoquen su vigor físico, su resistencia a las fatigas, sus hazañas, debe mostrar solidez y fuerza, y debe exhibir valentía. Pero estas imágenes van cambiando: a los soberanos del siglo XVII no se les representa ya en posición de combatientes, aunque sus retratos sigan conservando signos militares evidentes. Ello se refleja en las modificaciones de los ejercicios nobles; los juegos acabarán dando más importancia a la prestancia, la maestría física que a la fuerza propiamente dicha. La recomposición de los juegos muestra cómo la cultura del cuerpo se recompone entre las élites, y hay un mayor énfasis sobre el encadenamiento y el orden de los movimientos corporales. La equitación pasa de ser de la carrera frontal y las paradas, a la prestancia, la medida y el ritmo del paso[203]. La sociedad cortesana inventa los ballets de caballos, y el galopar ya no es un signo de pertenencia a un orden, sino un signo de competencia y de capacidad. Esta transformación podemos apreciarla también en el manejo de la espada y el surgimiento de la esgrima, que adapta la nueva imaginería matemática: las espadas se convierten en herramientas geométricas, los desplazamientos forman figuras regulares. Todo ello provoca que a los valores tradicionales del hombre de armas se añadan los del cortesano, considerados más sutiles: la gracia, la elegancia. Las cortes italianas siguen siendo durante el siglo XVI el lugar privilegiado para todos estos aprendizajes: los primeros grandes tratados de equitación, de danza o de espada son italianos, como el *Trattato di scienza d´arme* de Camillo Agrippa (1604), y en el siglo XVII franceses, como la *Academia de la espada* de Girard Thibaut (1628).

El ejercicio contribuye a una mejor salud y al refuerzo de los órganos, y se aumenta el vigor y la salud por medio del movimiento repetido. Los tratados médicos griegos ya lo

[201] Beatix Bastl y José Luis Colomer, "Dos infantas españolas en la corte imperial", *Vestir a la española en las cortes europeas*, vol. 1, CEHE, 2014.

[202] Sarah Lebasch, Elisabeth Charlotte d´Orléans (1676-1744): Une femme à la mode?, *Dixhuitième siècle*, 44, 2012.

[203] ROCHE, Daniel, "Equestrian culture in France from the Sixteenth to the Nineteenth Century", *Past and Present*, 199, 2008.

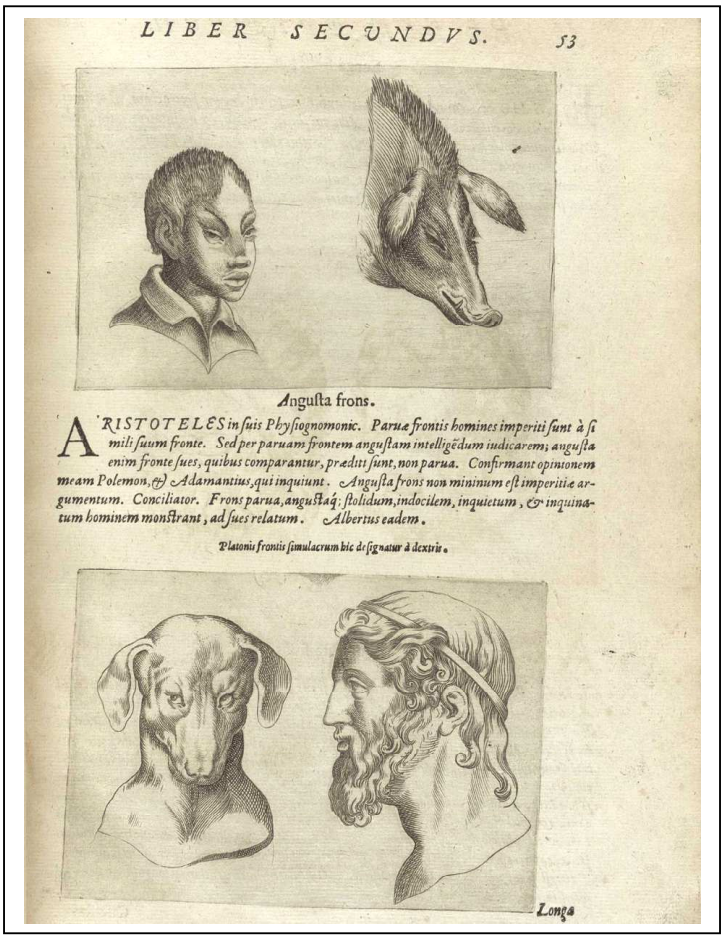
decían: el movimiento físico ayuda a evacuar el cuerpo, agita las partes, contrae los órganos, expulsa los humores. "*El movimiento aumenta el calor natural, lo que produce una mejor digestión, y en consecuencia buena alimentación y expulsión de los excrementos y los espíritus más dispuestos a su oficio, a causa de que los conductos son por ese medio purgados y en abundancia, el dicho ejercicio deja la costumbre al cuerpo y la respiración y otras acciones más fuertes, duras y robustas, por el medio de la atrición natural de las partes que se golpean unas con otras, que no se trabajan tan fuerte y rápidamente, lo que es manifiesto en los rústicos, y otras maneras de gentes que son de gran trabajo. He aquí las bondades del ejercicio*" (Ambroise Paré). Así, si el cuerpo está lleno de humores y se renuevan y expulsan estos líquidos, de este desecamiento nacen resistencia y solidez física. El estancamiento de los líquidos es la principal imagen del mal, su inmovilidad o su cantidad excesiva se consideraban peligrosos. Pero el ejercicio puede ser sustituido por otras prácticas, como la purga o la sangría. El cuerpo es poroso y vulnerable a los alientos y a las humedades, el aire brumoso por ejemplo satura la piel, interrumpe la transpiración, y puede contrariar el flujo de humores procedente del ejercicio, de ahí el peligro de los paseos en tiempo neblinoso. Otro peligro es la penetración del aire en el cuerpo, sobre todo el aire frío, el que la apertura de los poros precipita tras un ejercicio demasiado grande. El esfuerzo demasiado marcado es un exceso. Y el ejercicio higiénico tiene que ser sencillo: una caminata, algún trayecto.

El universo de los gestos cambia en el siglo XVIII. Se le da una importancia determinante a la medida y la eficacia: el cuerpo se convierte en objeto de medida y de recuento. En segundo lugar, la comunidad adopta la misión de actuar sobre los cuerpos, y el arte de perfeccionar la especie humana se enuncia como un proyecto del político y del médico. Y se abandonan las referencias a los humores para insistir en el papel de las fibras y los nervios. Se observa de manera más sistemática la talla física, se informa con mayor frecuencia de los defectos físicos: Buffon verifica durante 17 años la estatura de un joven nacido en 1752, trata de identificar ritmos de crecimiento, compara el crecimiento de invierno con el de verano, y busca una correspondencia deseable entre la altura y el peso del cuerpo, siendo el primero que sugiere medidas precisas. El ejercicio es objeto de vigilancias y de cálculos, y se esperan resultados progresivos y calculados del cuerpo, y el médico ginebrino Tronchin combina el proyecto de un refuerzo de las fibras y de un endurecimiento moral[204]. En 1793 Johann Christoph Friedrich GutsMuths, publicaría *Gymnastik für die Jugend*, y, ya en el siglo XIX, Francis Galton acuñaría el término eugenesia, llegando esta preocupación por la higiene racial a su paroxismo en la primera mitad del siglo XX, siendo los nazis sus máximos exponentes.

El cuerpo espejo del alma.

[204] VIGARELLO, Georges, "Ejercitarse, jugar", *Historia del cuerpo*, tomo I, Madrid, Taurus, 2006.

Se le da mucha importancia al arte de descifrar los lenguajes del cuerpo, es decir, a la fisiognomía[205]: hay un lazo entre el reino del alma (caracteres, pasiones, inclinaciones, sentimientos, emociones) y el territorio del cuerpo. Desde 1550 se multiplican las metoposcopias, que es al cuerpo lo que la quiromancia a la mano: cada uno llevaría en la frente su destino escrito, una amorca, signo de buena o mala fortuna, rasgo de un carácter. Síntoma de una enfermedad y estigma social. "*De entre los signos de las partes, los más fuertes, son aquellos que están junto a los ojos, la frente, la cara, la cabeza...todo hombre está en la cara porque allí se encuentra la sede de la razón*" (Della Porta). El reconocimiento del rostro a través de un esquema simbólico remite también al mundo animal: ya Aristóteles ve en las semejanzas entre hombres y animales la clave para individualizar las cualidades esenciales: si en varios de sus escritos sostiene que es posible inferir el carácter d eun hombre de sus rasgos faciales, es en las obra sobre biología animal donde intenta demostrar cómo acaece todo ello.


LIBER SECVNDVS. 53

Angusta frons.

ARISTOTELES in suis Physiognomonic. Paruæ frontis homines imperiti sunt à similiſuum fronte. Sed per paruam frontem angustam intelligẽdum iudicarem; angustæ enim fronte ſues, quibus comparantur, præditi ſunt, non parua. Confirmant opinionem meam Polemon, & Adamantius, qui inquiunt. Angusta frons non mininum eſt imperitiæ argumentum. Conciliator. Frons parua, angustaq; ſtolidum, indocilem, inquietum, & inquinatum hominem monſtrant, ad ſues relatum. Albertus eadem.

Platonis frontis ſimulacrum hic deſignatur à dextris.

Longa

Gian Battista della Porta, *De Humana physiognomia* (1586).

[205] CARO BAROJA, Julio, *Historia de la fisiognómica. El rostro y el carácter*, Madrid, Istmo, 1988.

Giacomo Della Porta en *De Humana physiognomia* (1586) desarrolla esta idea. El hombre puede ser "*animoso como un león, temeroso como una liebre, audaz como un gallo, molesto como un perro, austero como el ciervo, piadoso como la tórtola, malicioso como la hiena, pacífico como la paloma, engañoso como una zorra, manso como un cordero, veloz como l corzo, vil y necio como el asno, obediente como el pavo real, locuaz como el gorrión, vagabundo como la cabra, indómito como el toro, recalcitrante como la mula, mudo como el pez, razonable como el cordero, útil como el caballo, nocivo como el lobo…sólo el hombre tiene todas las propiedades de los animales*". Si los pájaros son móviles, vanos y locuaces, y están dotados de una cabeza pequeña, los hombres que tienen una cabeza pequeña serán como los pájaros. El artista francés Charles Le Brun también realizará comparaciones similares entre rostros humanos y animales. En el siglo XVIII la fisiognomía deja de formar parte de la racionalidad científica, pero conoce un éxito popular y mundano considerable, unido al nombre de Johann Kaspar Lavater[206].

El control del cuerpo: la civilidad.

La cultura occidental, en un proceso de larga duración, fue generando nuevas formas de comportamiento social que desembocó en el triunfo de la llamada civilización, un concepto construido en oposición a la barbarie, la civilidad fue el proceso de transformación de las conductas humanas. Se desarrolla en un primer momento en la Italia renacentista, comprendiendo un conjunto de reglas de urbanidad y decoro que se enseñaba a los cortesanos, nobles y burgueses, que consistía en una educación corporal, el control de las conductas y la gestualidad, destacando *El cortesano* (1528) de Castiglione[207]. La obra de Erasmo *De civilitate morum puerilium* (1530) inaugura en la civilización europea una nueva concepción acerca del comportamiento del hombre en sociedad, introduciendo la noción de civilidad en un sentido ético y antropológico, recomendable al conjunto de la sociedad. Estos ideales podían suponer nuevas posibilidades de promoción social de la burguesía. Otros autores como Castiglione solamente pensaban en la educación de la nobleza y los cortesanos. Juan Bautista de la Salle en 1703 distinguirá entre civilidad pagana y civilidad cristiana, la más recomendable porque mostraba los buenos modales como una forma de piedad y re rendir homenaje a Dios, por lo que aconsejaba su enseñanza en las escuelas cristianas. El proceso de civilidad se fue imponiendo como un signo de distinción y refinamiento frente a la vulgaridad de las clases populares. Se publicaron muchos manuales, destinados la mayoría a niños y adolescentes, con numerosas recomendaciones para educadores y padres, donde se incluían las reglas sociales sobre cómo hablar y gesticular, algunas normas elementales de higiene, el comportamiento en la

[206] COURTINE, Jean-Jacques, "El espejo del alma", *Historia del cuerpo*, tomo II, MAGLI, Patricia, "El rostro y el alma", FEHER, Michel (ed.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, parte segunda, Madrid, Taurus, 1991.

[207] BURKE, Peter, *Los avatares de El Cortesano*, Barcelona, Gedisa, 1998.

mesa y la forma de estar en la iglesia, en las conversaciones, en las reuniones sociales, en la escuela y en el juego.

El género, como subrayara Norbert Elías[208], aunque sea una manifestación del afán de diferenciación y distinción de la aristocracia cortesana, será cultivado en buena medida por escritores eclesiásticos, que difundirán sus contenidos a través de la enseñanza, y que provocará que los grupos medios, que, a la postre, aspiran a la nobleza, pretendan modelarse y controlarse a sí mismos según dicho modelo.

Casi todos los preceptos de las órdenes religiosas con respecto a los novicios y casi todos los reglamentos de los colegios jesuitas contienen detalladas *regulae modestiae*, que detallaban las normas del buen comportamiento, sobre cómo comportarse en la escuela, durante las funciones religiosas, en la mesa, en el dormitorio. Se debía caminar y no correr, evitar reír, no meterse la mano en la nariz o en la oreja en público, no discutir, las reglas disponían cómo se debía mantener la cabeza erguida, controlar las expresiones corporales, cómo comer, caminar o sentarse, en definitiva, tener el control del propio cuerpo durante el día y la de noche. La modestia no era un ideal exclusivo de los jesuitas, ya que teatinos, barnabitas, ursulinas, oratorianos, y todas las órdenes surgidas entre el siglo XVI e inicios del XVII abrazaron el ideal de la modestia, ya tratado por los teólogos medievales. Sobre la base de este ideal las órdenes medievales ya habían regulado el comportamiento de sus comunidades espirituales. Esta regla de "disciplina" no perseguía la elegancia o la conveniencia social, sino que consideraba que si el alma y el cuerpo viven en profunda simbiosis, a cualquier movimiento o postura del cuerpo, le corresponde una afección del espíritu, por lo que controlando las manifestaciones físicas se ayudaba al alma a resistir las tentaciones. La "disciplina" podía transformar un individuo en una unidad armónica de cuerpo y alma en la cual la razón prevaleciese sobre la animalidad del cuerpo. Esta modestia no fue una invención cristiana, ya que bebe en los autores clásicos (Cicerón). Pero la interpretación cristiana de la modestia tiene unos caracteres especiales, todos los cuales se relevaron importantes para el desarrollo del buen comportamiento en la Europa católica: en primer lugar, los autores cristianos hicieron confluir la tradición bíblica y clásica de la armonía entre el alma y el cuerpo. En segundo lugar, esta pedagogía no entiende de diferencias geográficas, familiares, sociales o cronológicas: el objetivo primordial era transformar al joven en un ser racional, y el primer paso era la *disciplina corporis*, fomentando la templanza y la modestia. Como respuesta al protestantismo, los católicos intensificaron la enseñanza del buen comportamiento entre los laicos, ya que ello permitía presentar el cristianismo como una moralidad y una racionalidad inteligible para todos y no sólo para unos elegidos. Desde mediados del siglo XVI, reglamentos escolásticos, libros de texto, compendios sobre educación, hicieron gran énfasis sobre el buen comportamiento. En tercer lugar, la *disciplina anima* y la *disciplina corporis* remodelaban al individuo, haciéndole miembro uniforme y obediente de una comunidad espiritual. Estas reglas fueron

[208] ELIAS, Norbert, *El proceso de la civilización*, 1° reimpresión, Madrid, FCE, 1993.

asimiladas antes en el mundo urbano, que acabó designando estas normas con el nombre de *civilitas* contrapuesta a la *rusticitas* del campesinado[209].

En la segunda mitad del siglo XVI, la jerarquía eclesiástica, particularmente en Italia, pretenderá disciplinar la sociedad comenzando por los jóvenes. Los padres tienen la obligación de educar a los hijos severamente en el temor de Dios, pero dentro de la sociedad, no fuera de ella. Insistencia en el papel de los padres, disciplinamiento de la sociedad, fortuna de la tratadística de roles, son los elementos que configuran la manualística de las buenas maneras para los jóvenes de la Contrarreforma. Piedad, modestia y costumbres cristianas se ligan indisolublemente para configurar una imagen ideal del joven deseoso de vivir en la gracia de Dios. Por el contrario, los jóvenes asociales, violentos, vestidos suntuosamente y armados, pronto acaban despreciando a los maestros y a la religión. En la obra de Silvio Antoniano *Tre libri dell' educatione christiana dei figliuoli* (Verona, 1584) se nos muestra cómo el padre modela el cuerpo y los gestos del joven para modelar su alma y para enseñarle a ocupar su justo lugar en la sociedad. Es indispensable que el joven sepa comportarse en la mesa, y ser discreto y modesto en todo. La compostura del cuerpo significará la disciplina del alma y de la sociedad. La vía principal de reformar el mundo y la Iglesia es la buena educación de la juventud. Los padres tienen una gran responsabilidad en imponer las buenas maneras en la iglesia, la casa, y la escuela, los tres polos sobre los que gira la vida del joven que se prepara a convertirse en un miembro disciplinado de la sociedad[210].

Esta preocupación por los gestos podemos apreciarla en numerosas ocasiones: en las constituciones sinodales de Verona de 1527, el obispo Gianmatteo Giberti ordenaba al clero que mostrara gravedad en sus gestos, su modo de caminar y en los hábitos del cuerpo. Carlos Borromeo en Milán recomendaba gravedad y decoro al clero, en su forma de caminar, de estar de pie y de estar sentado, así como al bajar la mirada, pidiendo a los predicadores que evitaran los gestos histriónicos. También se interesaba por los laicos, y les recomendaba decoro, dignidad y moderación, además de prevenirles contra la risa, los gritos, el baile y el alboroto[211]. Al mismo tiempo, el clero de la Contrarreforma intentó reducir el ámbito de las bromas, considerándose cada vez más indecorosas en la iglesia: en el concilio provincial de 1565, Carlos Borromeo denunció los autos de Pascua por provocar la risa, a la vez que indicaba a los predicadores que no constaran historias humorísticas. Pío V emitió un decreto contra la risa inmoderada en la iglesia. En una carta de 1608 el cardenal Belarmino expresaba su oposición a revelar los pormenores de la vida de los santos que pudieran resultar jocosos más que edificantes[212].

---

[209] KNOX, Dilwyn, "Disciplina: le origini monastiche e clericali del buon comportamento nell' Europa cattolica del Cinquecento e del primo Seicento", PRODI, Paolo (coord..), *Disciplina dell' anima, disciplina del corpo e disciplina della societá tra medioevo ed etá moderna*, Bolonia, Il Mulino, 1994.

[210] NICCOLI, Ottavia, "Creanza e disciplina: buone maniere per i fanciulli nell' Italia della controriforma", PRODI, Paolo, *Disciplina*.

[211] BURKE, Peter, "El lenguaje de los gestos en la Italia Moderna", *Formas de historia cultural*, Madrid, Alianza, 2000, p. 97.

[212] BURKE, Peter, "Las fronteras de lo cómico en la Italia moderna", *Formas de historia cultural*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 121-122.

No se ha señalado, en nuestra opinión, suficientemente la difusión en España de estos espejos de conductas, y, de hecho, autores como Anne Molinie-Bertrand, que se refiere a ellos en un trabajo sobre la formación de la infancia, no incluye ningún ejemplo español. Ello no quiere decir, sin embargo, que los moralistas de nuestro país no se ocupen de estas cuestiones. Gaspar Astete en su *Institución y guía de juventud cristiana* (1592) constituye un ejemplo diáfano al respecto, y de la lectura de su obra se vislumbra con suma claridad cómo el objetivo fundamental es inculcar la virtud de la modestia en la práctica de todos los comportamientos cotidianos. Así, en la forma de andar: "*La cabeza se ha de traer moderadamente compuesta ni muy levantada en alto ni muy hundida hacia bajo, porque lo primero es de gente ventanera loca y de poco saber que de todo cuando ven y oyen se admiran. Lo segundo es de gente grosera melancólica y maliciosa que de todo juzgan mal*".

La de hablar: "*No seas en tu hablar curioso y afectado sino sencillo y verdadero. Habla a todos con buena crianza y mansedumbre, guardando a cada uno el respeto que se le debe. Cuando hablares no des parlas voces ni risas desordenadas, porque por la voz desentonada y por la risa desordenada se pierde la gravedad y el decoro de la persona...no hables tan aprisa que comas las palabras y no se puedan entender ni tan despacio que seas pesado a los que te oyen*".

O la de vestir: "*Que cada uno se vista y aderece decentemente conforme al estado y calidad de su persona y al uso de la tierra...el vestido del mancebo y de cualquiera persona ha de tener tres condiciones. La primera que sea limpio y decente...no sea muy vil ni muy precioso, porque el muy vil es indecente, y el muy precioso es peligroso para el alma...que se traiga más por necesidad que por vanidad de donde se sigue que el paño de que se hubiere de vestir el mancebo sea recio y que le pueda defender de las incomodidades del frío y calor y de lo demás que puede dañar a la salud corporal*"[213].

Las concepciones médicas.

Hay dos puntos de vista teóricos sobre la enfermedad, el ontológico y el funcionalista o holístico. El primero considera cada afección con una entidad real con existencia independiente, y propone el mismo tratamiento para todos los casos, siendo el modelo que triunfó a partir del siglo XIX. El funcionalista considera que la enfermedad solamente existe en un organismo específico como resultado de una disfunción que puede

[213] MORGADO GARCIA, Arturo, "Teología moral y pensamiento educativo en la España moderna", *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, 20, 2002. Sobre el desarrollo de este proceso en España, AMPUDIA DE HARO, Fernando, *Las bridas de la conducta, Una aproximación al proceso civilizatorio español*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas/Siglo XXI, 2007. LOPEZ CORDON, María Victoria, "De la cortesía a la civilidad: la enseñanza de la urbanidad en la España del siglo XVIII", *Historia y perspectivas de investigación. Estudios en memoria del profesor Angel Rodríguez Sánchez*, Mérida, 2002.

atribuirse a los hábitos particulares de una persona o a la acción de agentes medioambientales sobre ella. Está representada por la tradición de Hipócrates y Galeno, según la cual la salud radicaba en el equilibrio de los cuatro humores (sangre, flema, bilis negra y bilis amarilla) cuya alteración causaba la enfermedad, por lo que la terapia consistía en restablecer el equilibrio mediante sangrías, purgas y vómitos.

Tan importante como el tratamiento era la prevención, para lo cual era necesaria la moderación en el aire, el sueño, la comida y la bebida, el descanso y el ejercicio, la excreciòn y la retención, y las pasiones o emociones Los humores tenían cualidades específicas: la flema era fría y húmeda, la bilis negra fría y seca, la sangre caliente y húmeda, y la bilis amarilla caliente y seca. Los jóvenes eran más cálidos y húmedos, los ancianos más secos y fríos, los hombres eran calientes y secos, y las mujeres más frías y húmedas. El exceso de flema producía un carácter tranquilo, el de bilis amarilla una personalidad colérica, la bilis negra producía melancolía, la sangre regía un temperamento sanguíneo. Una forma de saber lo que ocurría en el interior del cuerpo era interpretar los signos de las extremidades, y sobre todo la cara: el color rojo del sanguíneo, el amarillo del colérico, el aspecto oscuro del melancólico, o la mirada opaca del flemático.

Alberto Durero, *Los cuatro apóstoles* (1526) El color rosado de san Juan indica humor sanguíneo, temperamento ardiente y apasionado. Pedro, con las llaves del Paraíso, representa el temperamento flemático. Marcos, con la espada, es el temperamento colérico. Pablo, palido e hierático, es el temperamento melancólico.

Este sistema perduró, en primer lugar, por su capacidad de persuasión, aunque falso, era un discurso que seducía y que convencía porque permite ordenar el mundo según una lógica cuatripartita. La inestablidad y desorden del mundo se resuelven en un orden cuaternario inalterable, lo que es satisfactorio para la mente. La segunda causa es su capacidad para hacer soñar, para fascinar y para inspirar representaciones. Y la tercera será su gran capacidad explicativa, ya que a partir de lso cuatro humores se justifican todos los estados de ánimo, y sobre todo su capacidad para interpretar la conexión entre el cuerpo y el alma[214].

La medicina galénica apenas daba importancia a la idea de contagio, y solamente en 1546 aparece la obra de Fracastoro *De contagionibus et contagiosis morbis, libri tres* dedicado a las causas y naturaleza del contagio representa una aportación revolucionaria, argumentando que los gérmenes propagaban las enfermedades, por lo que las cuarentenas, la fumigación y el aislamiento podían controlar la transmisión de la enfermedad. Su otra gran aportación sería la denominación de sífilis al morbo gálico. Athanasius Kircher (1602-1680) y Anton van Leeuwenhoek (1632-1723) con sus observaciones microscópicas confirmarían en el siglo XVII esta teoría[215]. Este último, óptico de profesión, desarrolló su obra en holandés ya que no tenía una dformación adadémica. Pero la medicina no estuvo en condiciones de describir claramente las diferentes patologías.

Había alternativas a la medicina galénica. A partir del siglo XVI hay un gran impulso de la anatomía con el redescubrimiento de los textos de Galeno y las enseñanzas del médico flamenco Andrés Vesalio (1514-1564) en la universidad de Padua, autor de *De humanis corporis fabrica* (1543). Su obra no tiene nada de revolucionaria: sigue el programa anatómico de Galeno y al hacerlo descubre algunos errores en el mismo, ya que Galeno había trabajado utilizando monos de Berbería, en tanto Vesalio acudió a cadáveres de ejecutados. La revolución anatómica del Renacimiento no culminaría hasta la obra de William Harvey (1578-1657) *De motu cordis et sanguinis in animalibus* (1628) donde demostraba la circulación de la sangre y su existencia en la arterias y venas, y no aire y espíritu como creía Galeno, descubriendo además la presencia de un solo sistema sanguíneo y no de dos, y que la sangre pasaba por los pulmones. Sería Marcello Mapighi (1628-1694) el descubridor de los vasos capilares que comunican las arterias y las venas[216]. Las representaciones anatómicas llegarían a su perfección con las ceras anatómicas del siglo XVIII, inventadas por el siciliano Gaetano Zumbo, aunque con la idea del sentimiento barroco de la muerte y no de aprender anatomía, y desarrolladas luego por Clemente Susini, conservándose en el Museo de La Specola en Florencia, fundado en 1771 por el gran duque Pedro Leopoldo de Toscana. José II de Austria, impresionado por su trabajo, encargó en 1780 numerosos modelos para el aprendizaje de sus cirujanos, conservándose en el Josephinium o Museo Médico de Viena.

---

[214] OROBITG, Christine, "El sistema de las emociones", TAUSIET, María, y AMELANG, James (eds.), *Accidentes del alma*. Las emociones en la Edad Moderna, Madrid, Abada, 2009, p. 73.

[215] LINDEMANN, Mary, *Medicina y sociedad en la Europa Moderna*, Madrid, Siglo XXI, 2001, p. 66.

[216] LINDEMANN, Mary, op. cit., pp. 74-78.

Según la medicina astrológica, el hombre era un microcosmos del universo, aceptando la teoría neoplatónica de que los cuerpos celestes podían influir e influían en el organismo humano, y que podían causar y causaban la enfermedad. La curación suponía restaurar la armonía entre macrocosmos y microcosmos, y había que preparar un horóscopo para la diagnosis, aunque a la hora de la verdad se intentaban solucionar los malestares con los remedios de siempre, purga sudoración y sangrías[217]. El principal representante de esta corriente es Teofrasto Bombasto von Hohenheim, o Paracelso (1493-1541), médico de Basilea y enemistado con el cuerpo doctoral de dicha ciudad. Rechazaba la anatomía como un conocimiento muerto, y sostenía que hay tres sustancias que dan cuerpo a los seres vivos, el azufre, el mercurio y la sal. Un arqueo, es decir, algo externo al cuerpo humano, era el causante de la enfermedad, exponiendo así las bases para una interpretación ontológica de la enfermedad. Pero este arqueo estaba dotado de esencia espiritual, ya que Paracelso concebía el mundo lleno de energías ocultas, creyendo firmemente en la relación entre macrocosmos y microcosmos y en la influencia de los cuerpos celestes sobre el cuerpo humano, aceptando la teoría de que los semejantes de curas con los semejantes. También defendió los remedios químicos, que fueron aceptados lentamente desde finales del siglo XVI[218]. Opinaba que cualquiera podía practicar la medicina leyendo el libro de la naturaleza. Sus teorías atrajeron poco a los galénicos, pero fue muy valorado por los círculos cortesanos (como Rodolfo II de Habsburgo o Enrique IV de Francia), muy influidos por el neoplatonismo. Y Samuel Hahnemann (1755-1843), ya en el siglo XIX, tomó su idea de los semejantes y sería el fundador de la homeopatía[219]. Richard Napier, curandero, mago y clérigo, entre 1597 y 1634 trató a miles de enfermos, mezclando en su práctica religiòn, magia y filosofía natural. Anotaba los datos personales de cada enfermo y la hora exacta de la visita, trazaba el mapa astral y elegía el tratamiento que indicaban los astros, preferentemente sangrías y purgantes, aunque a veces utilizaba amuletos y exorcismos[220].

En el siglo XVII la medicina galénica fue refutada por la iatroquímica. Sus representantes subrayaban la importancia de los procesos de efervescencia, fermentación y putrefacción como base de toda la fisiología, siendo uno de los primeros Juan Baptista van Helmont (1577-1644). Otro de ellos, Robert Boyle (1627-1691), estableció una relación entre combustión y respiración al demostrar que sin el aire no podían vivir los animales ni mantenerse las llamas. Robert Hooke (1635-1703) mantuvo un perro con vida empleando un fuelle para bombear aire por la tráquea abierta, y demostró la diferencia entre la sangre arterial y la sangre venosa. Antoine Lavoisier (1743-1794) y John Priestley (1733-1809) descubrieron que el oxígeno mantenía la vida y que la oxigenación de la sangre era el proceso respiratorio vital[221].

---

[217] LINDEMANN, Mary, op. cit., p. 15.

[218] Una selección de su obra en PARACELSO, *Textos esenciales*, Edición de Jolande Jacobi, introducción de Gerhard Wehr, epílogo de Carl Gustav Jung, traducción Carlos Fortea. Madrid, Siruela, 2007, 2ª edición.

[219] LINDEMANN, Mary, op. cit. p. 79-82.

[220] LINDEMANN, Mary, op. cit., p. 235.

[221] LINDEMANN, Mary, op. cit., pp. 84-86.

Según los iatromecánicos, los procesos corporales seguían las mismas leyes físicas que los cuerpos terrestres y celestes más grandes, como los planetas las estrellas. Para el italiano Giorgio Baligivi (1668-1707) el cuerpo humano funcionaba mediante número, pesa y medida. Para René Descartes (1596-1650) en su *Tratado del hombre* la materia en movimiento explicaba toda la naturaleza, incluida la humanidad. Herman Boehaave (1668-1738) aplicó el cartesianismo a la fisiología humana, proponiendo un modelo hidráulico del cuerpo humano, compuesto de tuberías membranosas o vasos, comparando las distintas partes del cuerpo con estructuras mecánicas. En 1700 la iatromecánica era dominante, y uno de los alumnos de Boerhaave, Albrecht von Haller (1708-1777), profesor de la universidad de Gotinga, supervisó una serie de experimentos que demostraban la diferencia entre impulso nervioso y contracción muscular, dividiendo los tejidos corporales en partes sensibles e irritables. William Cullen (1710-1790) pensaba que toda enfermedad tenía su origen en un espasmo del sistema nervioso, y para tratar las fiebres proponía eliminar las causas de irriación, empleando opiáceos, sangrías y reposo[222].

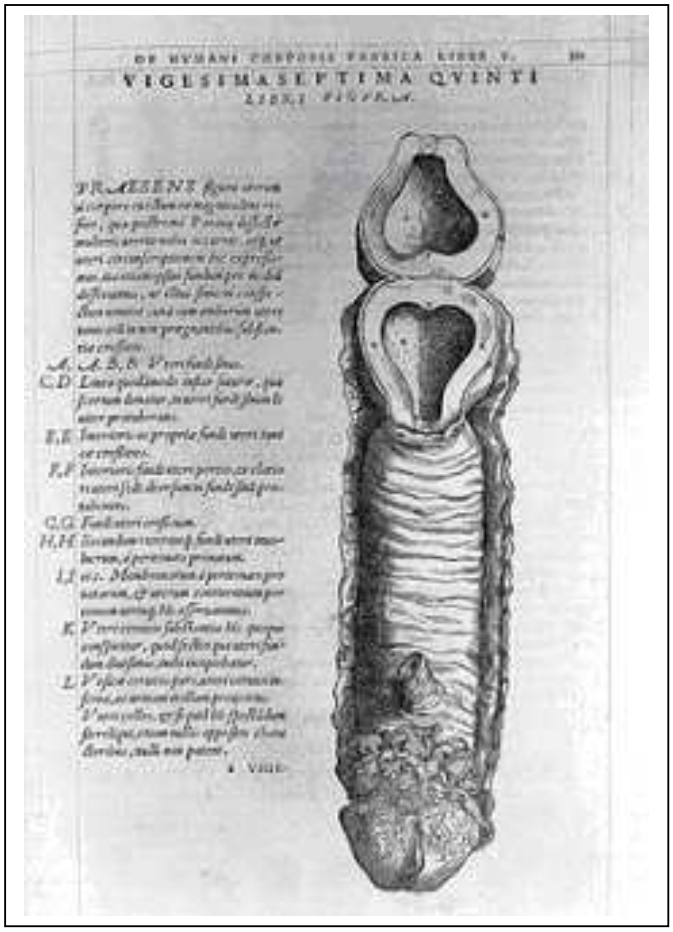
Para los animistas o vitalistas, ni la química ni la física podían explicar bien los impulsos fisiológicos. Georg Stahl (1657-1734), catedrático de medicina de la universidad de Halle, pensaba que el alma creada por Dios garantizaba el funcionamiento del cuerpo, que no era una máquina ni un horno químico, sino un organismo divino regido por el alma. John Hunter (1728-1793) propuso la existencia de unb principio vital que diferenciaba a las criaturas vivas. Pero ninguna de estas corrientes era una escuela cerrada[223].

La ciencia médica de la época no conocía bien el cuerpo de la mujer. Para Galeno solamente existe el sexo masculino, y la mujer es un varón imperfecto, a causa de su supuesta constitución fría, lo que imposibilitaba la exteriorización de sus órganos, pesando mucho la idea de varón mutilado. permitiendo esta concepción cambios de sexo espontáneos. Aristóteles, por su parte, reconoce la existencia de dos sexos distintos. Toda la ciencia médica distinguía una complexión masculina, caliente seca, de otra femenina, fría y húmeda, y estas supuestas cualidades de frialdad y humedad era las que posibilitaban las funciones biológicas de las mujeres. Estos humores fríos y húmedos eran los que provocaban la falta de fuerza física, la curiosidad, la impetuosidad y la falta de racionalidad, la capacidad de amor y la sensibilidad, la sumisión y pasividad, y la supuesta voracidad sexual, así como la incapacidad biológica para desarrollar el ingenio intelectual. La literatura religiosa incidirá en los mismos aspectos[224] . Vesalio representa el aparato reproductor femenino con los órganos sexuales masculinos, que debido a la complexión fría de la mujer (frente a la cálida del varón) se mantenían interiorizados. Y todavía Diderot emplea la palabra "testículos" para referirse a los ovarios.

[222] LINDEMANN, Mary, op. cit., pp. 88-89.

[223] LINDEMANN, Mary, op. cit., pp. 89-90.

[224] ORTEGA LOPEZ, Margarita, El período barroco, Elisa Garrido, *Historia de las mujeres en España*, Madrid, Síntesis, 1997.



Utero, en Vesalio, *De Humanis Corporis Fabrica* (1543).

En el siglo XVIII el modelo galénico de la diferencia sexual (el grado de calor) deja paso a un modelo de divergencia biológica. Todo el cuerpo se resexualiza y no solamente se perciben diferencias en los genitales. Alexander Monro (1726) diferencia el esqueleto de la mujer. Los huesos son más pequeños (una constitución débil), sus clavículas impiden el movimiento de los brazos (debido a la vida sedentaria) y la pelvis es más grande. Marie Thiroux d´Arconville (1759) realiza una representación sexista del esqueleto femenino.En el siglo XIX sexo y raza definen el valor social. John Barclay en *The Anatomy of the Bones of the Human Body* (Edimburgo, 1829) representa el esqueleto de una mujer comparado con el de un avestruz, en tanto el del varón está comparado con un caballo). Mujeres y niños tendrán el cráneo más pequeño que los varones, signo de su inferior inteligencia[225].

También había debate sobre los procesos de concepción y gestación. Para Aristóteles, hombres y mujeres producían lo que llamaba esperma, el semen y la sangre menstrual respectivamente. El semen masculino animaba la sangre menstrual en la

[225] SCHIEBINGER, Londa, *¿Tiene sexo la mente?: las mujeres en los orígenes de la ciencia moderna*, Madrid, Cátedra, 2004.

concepción para producir la vida, y ésta era meramente pasiva. En la Edad Moderna inspira a los Animaculistas: en el espermatozoide se encuentran todas las partes del cuerpo en miniatura (Leeuwenhoek), y la mujer solamente sirve para alimentarlo. Para Hipócrates y Galeno, los dos sexos producían semen, ya que los órganos masculinos (testículos y pene) eran una versión externa de los femeninos (ovarios y vagina). Esta tesis inspira en la Edad Moderna a los ovistas: el embrión se desarrolla a partir de un pequeño embrión que se encuentra en el huevo no fertilizado (Malpighi), esta teoría prevalece en el XVIII. Animaculistas y ovistas son llamados preformacionistas, opuestos al epigenetismo, que es la teoría actual y que fue formulada por primera vez por Caspar Friedrich Wolff, autor de *Theoria Generationis* (1759 y 1774)[226].

La práctica médica.

Durante la edad moderna, por emplear la terminología de Nicholas Jewson en los años setenta[227], la relación entre médico y paciente corresponde al modelo "medicina a la cabecera del enfermo", en el que éste actuaba como un patrón que pedía al médico que acudiera, y la posición social del paciente solía ser superior a la del médico. Los enfermos prescindían de los médicos ineficaces, y éstos tenían muy en cuenta el relato del enfermo para tomar decisiones. Esto no cambiaría hasta la aparición de la medicina hospistalaria y el método clínico hacia 1800: el relato del paciente pasa a un segundo plano en detrimento del conocimiento del médico, conseguido mediante meticulosos exámenes físicos: en la edad moderna solamente se analizaba la orina, las heces, la saliva, la lengua y el pulso, no se utilizaban el termómetro ni el estetoscopio, y el reconocimiento médico se basaba en la correcta interpretación de los signos externos[228]. Eran los médicos los que iban a ver al enfermo, y su descripción de los fenómenos físicos era distinta a la de hoy: se tomaba el pulso pero no para contar los latidos, sino su intensidad y rapidez. Se veía en la complexión física y el temperamento indicios fiables de salud o enfermedad, manifestados sobre todo en la cara. Se calculaba la fiebre tocando la frente o palpando el pecho, se examinaban las heces y la orina a simple vista, por el olor y a veces por el sabor, podían hacer vibrar una hernia, un bulto o un tumor fibroso, pero poca veces se exploraban los orificios, y menos los femeninos. Escuchaban mucho las explicaciones de sus pacientes, y la descripción de los síntomas que éstos les hacían eran fundamentales para el reconocimiento médico[229].

[226] LINDEMANN, Mary, *Medicina y sociedad en la Europa Moderna*, Madrid, Siglo XXI, 2001, pp. 2-11

[227] JEWSON, N.D., "The disappearance of the Sick-Man from the Medical Cosmology", *Sociology*, 10, 1976, 225-244; y "Medical Knowledge and the Patronage System in Eighteenth Century England", *Sociology*, 8, 1974, 369-385.

[228] LINDEMANN, Mary, op. cit., pp. 221-222.

[229] LINDEMANN, Mary, op. cit., pp. 257-259.

Jan Steen, *La visita del doctor* (1658).

Las preocupaciones principales suscitadas por la salud las podemos encontrar en las memorias y autobiografías, como el diario de Samuel Pepys (1633-1703), que nos revela sus frecuentes infecciones de orina, su preocupaciòn por los resfriados, sus colicos nefríticos, su esfuerzo por evitar las corrientes de aire y la humedad, y sus frecuentes sangrías[230]. Lo cierto es que había una serie de factores que se tenían en cuenta al considerar el procedimiento de elección. La norma eran consultas sucesivas y simultáneas: pocos se quedaban satisfechos con el consejo de una sola persona. Había una amplia variedad de sanadores a los que acudir, y no existía una idea clara de que determinadas dolencias pertenecían exclusivamente al campo de un profesional concreto. Y no se distinguía entre dolencias leves y graves, ya que las primeras podían evolucionar rápidamente y convertirse en segundas. Muchas personas solamente consultaban con sus familiares, otras temían o despreciaban a los médicos y los cirujanos. Pero siempre había a

[230] LINDEMANN, Mary, op. cit., pp. 227-229.

quien acudir, sobre todo a partir del siglo XVIII, cuando se inicia la práctica regular de las consultas por correspondencia[231].

En España, por ejemplo, el médico sevillano Juan Muñoz y Peralta recibió numerosas cartas consultando problemas médicos cuando estaba en la corte entre 1709 y 1721. De las 39 consultas que se le hicieron, catorce eran relativas a mujeres, seis de ellas escribieron por sí mismas en tanto las restantes lo hicieron a traves de un mediador, bien fuera su marido, su padre o su patrón. La mediación también es importante en el caso de los varones, tratándose normalmente de parientes, aunque también encontramos a algún sacerdote. Los pacientes y los mediadores pertenecen a las clases altas y medias de la sociedad, alta nobleza castellana y andaluza, alto clero, baja nobleza, militares, burócratas, clérigos y empleados de la corte. Se trata de enfermedades de larga duración, y la terminología galénica se emplea con bastante frecuencia, así la referencia a los humores, a las excreciones corporales, y la naturaleza corpórea de la enfermedad, separando claramente los efectos corporalesy espirituales. El paciente juega un papel muy activo en la formulación y en la interpretación de su propia enfermedad, de sus causas y de sus posibles remedios. Las referencias a la comida y la bebida, y los patrones irregulares de sueño y ejercicio son muy frecuentes, lo que implica la apropiación del concepto galénico del régimen de salud, basado siempre en la moderación. Una mujer sevillana se quejaba de que no podía dormir debido a los continuos golpes que sentía en su estómago lo que atribuye a un duende[232].

Podemos encontrar varios tipos de profesionales que ejercen la medicina. Los médicos, que poseen un titulo universitario, y solo los pueden contratar los grupos económicamente pudientes. Las universidades siguieron siendo el lugar de la enseñanza académica de la medicina, y a partir del siglo XV nos encontramos con textos médicos para los alumnos, que podrán acceder gracias a la imprenta a grabados anatómicos más detallados y minuciosos. En la Alemania del siglo XVIII, el libro de texto era esencial para la enseñanza, los profesores leían pasajes de los libros que luego complementaban con explicaciones y comentarios extensos, destacando los *Fundamenta medicinae* (1695) de Friedrich Hoffmann, y las *Institutiones medicae* (1708) de Herman Boerhaave.

No existía, sin embargo, enseñanza práctica, y la anatomía seguía siendo teórica debido a la escasez de cadáveres. Pero ello no se debió a la dificultar de realizar autopsias, lo único que sucedía es que éstas no se integraban en el cuadro de la enseñanza univesitaria. Morgagni, a mediados del siglo XVIII, no tuvo dificultades para hacer autopsias, y tampoco Hunter algunos años más tarde, y la clínica de Viena contaba desde 1754 con una sala de disecciones al igual que la de Pavía, y el decreto de Marly De 1707 ordenaba a magistrados y directores de hospitales proporcionar cadáveres a los profesores para hacer las demostraciones de anatomías y para enseñar las operaciones de cirugía[233]. En la misma

[231] LINDEMANN, Mary, op. cit., pp. 232-234.

[232] PARDO TOMAS, José, Stories of Disease Written by Patients and Lay Mediators in the Spanish Republic of Letters (1680-1720), *Journal of Medieval and Early Modern Studies*, 38, 3, 2008.

[233] FOUCAULT, Michel, *El nacimiento de la clínica*, Madrid, Siglo XXI, 2007, pp. 170-171.

España, las disecciones de cadáveres eran frecuentes, aunque no en el contexto de la enseñanza médica, sino para establecer las causas de la muerte (muertes repentinas o violentas, o personas fallecidas en olor de santidad). También se hacían en Nueva España en el siglo XVI: en 1592 tuvo lugar una para demostrar los perniciosos efectos del humo del tabaco[234]. Y también se discutió en el siglo XVII sobre la conveniencia de fundar teatros anatómicos en algunas universidades, fundándose uno en el Hospital General de Madrid a finales de la centuria en línea con el movimiento novator , y una evidencia innegable de su existencia es la portada de la obra de Martín Martínez *Anatomía completa del hombre* (1728)[235].

Rembrandt, *La lección de anatomía (*1632).

En el ámbito universitario, habrá algunas excepciones a este modelo tan teórico de enseñanza. En 1658 François de la Boe abre una escuela clínica en el hospital de Leyden publicando sus observaciones bajo el título de *Collegium Nosocomium*, siendo el más ilustre de sus sucesores Boerhaave, que en Leiden presentaba a un solo paciente cada vez a un grupo de estudiantes, explicando porqué había recomendado medicamentos, dieta y

[234] PARDO TOMAS, José, Anatomías del Nuevo Mundo. Saberes y prácticas anatómicas en Nueva España en el siglo XVI, *Fuentes documentales y sus diversas interpretaciones*, Fundación Canaria Orotava, 2011.

[235] PARDO TOMAS, José, Anatomical Theatres ad the Teaching of Anatomy in Early Modern Spain, *Cambridge Journals Medical History*, 49, 3, 2005.

regímenes especiales. En 1717 se fundaba el *Collegium clinicum* en Halle[236], y son los discípulos de Boerhaave los que en 1720 reforman la universidad de Edimburgo y crean una clínica al modelo de Leyden, e instituciones similares surgirán en Berlín, Gotinga, Hena, Erfurt, Edimburgo, Estrasburgo, Avignon, Viena, Pavía, Friburgo y Praga. Pero, en realidad, eran pocos los estudiantes que tenían ocasión de tratar realmente a los enfermos. La gran transformación sería el surgimiento de la medicina clínica en el París de 1790 donde, dado el gran número de enfermos existentes en los hospitales, los estudiantes asistían directamente a los pacientes y veían una extraordinaria variedad de casos. En París fue por primera vez donde se fundamentaron la objetivación, estandarización y cuantificación de la medicina moderna[237].

Los cirujanos se forman como artesanos en el marco de un sistema gremial, aunque en el siglo XVIII se asiste a la reunificación de la medicina y la cirugía[238], fundándose colegios donde se procuraba una formación teórica a los futuros cirujanos, cuyo destino final sería el ejército o la armada, destacando en España los de Madrid, Barcelona y Cádiz[239]. Se solía iniciar el período de aprendizaje con un maestro cirujano al principio de la adolescencia durante tres o cuatro años, luego el aprendiz se convertía en oficial y solamente tras pasaruna prueba se obtenía la maestría y se recibía la licencia para ejercer. El examen de maestría insistía en la demostración de conocimientos prácticos y una exposición oral que a veces se realizaba en latín. Los conflictos bélicos fueron la mejor cantera de cirujanos, destacando la figura de Ambroise Paré (1509-1590) que escribió sobre el tratamiento de las heridas provocadas por armas de fuego, apostando por la ligadura vascular en vez de la cauterización como medio para detener las hemorragias. En el siglo XVIII la cirugía se integró en el mundo académico[240].

Normalmente era rara la cirugía radical, y las amputaciones eran practicadas casi siempre por cirujanos militares, puesto que la mayoría se limitaba a arreglar fracturas, encajar huesos dislocados o curar contusiones, actuando normalmente con cautela. Los barberos cirujanos estaban autorizados, además de a cortar el pelo, a realizar tareas quirúrgicas pequeñas, como aplicar ventosas y sanguijuela y arrancar muelas[241]. Hasta el siglo XIX la extracción de muelas era un auténtico espectáculo, representado en publico y al aire libre, tenia parte de drama propiciatorio, parte de número de feria y parte de

[236] CEGLIA, Francesco Paolo de: *I fari di Halle. Georg Ernst Stahl, Friedrich Hoffmann e la medicina europea del primo Settecento*. Bolonia, Società editrice il Mulino, 2009.

[237] LINDEMANN, Mary, op. cit., pp. 104-110. Michel Foucault, *El nacimiento de la clínica*, p. 75.

[238] RABIER, Christelle, Le « service public » de la chirurgie : administration des premiers secours et pratiques professionnelles à Paris au XVIIIe siècle, *RHMC*, 1, 2011.

[239] BUSTOS RODRÍGUEZ, *Los cirujanos del Real Colegio de cirugía de Cádiz*, Cádiz, 1983.

[240] LINDEMANN, Mary, op, cit., pp. 119-127.

[241] LINDEMANN, Mary, op. cit., pp. 247-249. Sobre la desaparición de esta figura, RABIER, Christelle, "La disparition du barbier chirurgien. Analyse d´une mutation professionnele au XVIIIe siecle", *Annales*, 3, 2010.

ejecución judicial, aunque ya en el siglo XVII se encuentra entre los holandeses señales de un traslado de la ceremonia al interior de las casas. El problema de si es más fácil soportar el sufrimiento en privado que en público es importante; los mártires por naturaleza o vocación necesitan un público, pero los mortales vulgares y corrientes que padecían un mal demasiado común probablemente prefirieran no mostrar en público la íntima humillación de sacarse una muela y el dolor causado por ello. Muchas pinturas muestran a espectadores que animan y consuelan al paciente, aunque también éste se presta a la curiosidad de los extraños o a las risas de los insensibles. Al paciente siempre se le representa con ropas de aspecto pobre en comparación con la a veces exótica indumentaria del dentista. El cartel es un elemento indispensable ya que sirve para reforzar la autoridad del matasanos, pues en él se describen sus curas y diferentes remedios, así como alimañas, identificadas con el pecado: sacar el diente equivalía a sacar el pecado[242].

Pietro Longhi, *El sacamuelas* (1746).

Algunos profesionales eran mayoritariamente mujeres. Tendríamos por ejemplo a las curanderas, que dentro de las clases populares eran los más consultados, siendo acusadas muchas de ellas de brujería a partir del siglo XVI. Y, sobre todo, a las comadronas que

[242] KUNZLE, David, "El arte de sacar muelas en los siglos XVII y XIX: ¿de martirio público a pesadilla privada y lucha política", FEHER, Michael, *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, parte tercera, Madrid, Taurus, 1992.

asistían a los partos, aunque los cirujanos siempre intervinieron en los que planteaban especiales problemas. Pero en el siglo XVIII los médicos tienden a desplazar a las comadronas, proceso que se inicia en las clases altas. Se ha dicho que ello es un reflejo de la creciente subordinación de las mujeres pero lo cierto es que los cirujanos contaban con técnicas mejores como los fórceps. Los ilustrados realizaron una campaña contra la ignorancia de las comadronas y sus crímenes, pero el ideal no era eliminar a las comadronas sino ponerlas bajo control masculino, y algunas medidas destinadas a mejorar la obstetricia intentaron elevar la posición social de las comadronas dándoles salarios y títulos oficiales. Este proceso de desplazamiento de las comadronas fue más rápido en Francia e Inglaterra, y más lento en Alemania[243].

Jan de Beer, *El nacimiento de la Virgen* (ca. 1520). Solamente aparecen mujeres.

Con el tiempo, hubo un intento de imponer a las comadronas un mayor nivel de formación. A inicios deliglo XVI los exámenes revelan que el interés del as autoridades sec entraban no tanto en la experiencia del a partera en el parto, como en su capacidad pàra reconocer cuando debía llamar a los profesionales masculinos También queerían asegurarse de que no practicaran ninguna otra rama del a medicina. Pero a finales de la centuria empezó exigirse a las parteras una instrucción formal, y los reglamentos de París de 1560 se

[243] LINDEMANN, Mary, op. cit., pp. 127-131.

convirtieron en el modelo seguido por las ciudades francesas y europeas, formulando muchos requisitos para las aprendices para el estudio y el examen a manos de cirujanos, doctores y parteras licenciadas, a la vez que se negaba la formación de gremios de parteras, como sucedió en Londres en 1634. Las mujeres compartieron sus conocimientos escribiendon guías médicas, como Louise Bourgeois, partera de María de Médicis, con *Observations diverses* (1609), traducido al alemán y el holandés, plagiado al inglés, y que se convirtió en el texto básico, presentando ilustraciones y explicando las causas del aborto y el parto prematuro. Jane Sharp publicaba en 1671 *The Midwives Book*, fruto de sus treinta años de experiencia. Ambas criticaban la inexperiencia de los varones y señalaban la mayor cualificación d elas mujeres. Pero con estos libros hicieron públicos sus conocimiento sal mundo masculino. Ambroise Paré escribió dos tratados sobre el tema, y situaba a las parteras en un papel subordinado al médico [244].

Las enfermedades del alma.

El vocablo emoción es muy reciente, ya que en los siglos XVI y XVII se hablaba sobre todo de afectos o pasiones, esto es, de padecimientos pasajeros que afectaban al individuo para luego permitirle volver a su ser. Según la postura estoica, lo ideal era desterrarlas por completo y fomentar un estado de apatía deliberada que garantizara la paz espiritual, la postura agustiniana asumía la importancia de las emociones, pero pretendía manejarlas, de forma que las pasiones negativas se convirtieran en su opuesto mediante un esfuerzo de autocontrol. El esquema de emociones buenas versus malas se basaba en los siete pecados capitales, fijados por Gregorio Magno en el siglo VI; contra los cuales había una virtud: soberbia, humildad; envidia, caridad; ira, paciencia; tristeza (luego interpretada como pereza), diligencia; avaricia, generosidad; gula, templanza, y lujuria, castidad[245].

La mayoría de los estudios realizados en los últimos años insisten en que las emociones no son irracionales, inconscientes o automáticas, según Barbara Rosenwein[246] ello corresponde a un modelo hidráulico ya superado, y derivado de los cuatro humores, teoría que contemplaba las emociones como fuerzas de la naturaleza. Desde el punto de vista de la psicología cognitiva, las emociones no pueden separarse de las ideas, las emociones no son algo que nos vengan dados, sino que construimos social e individualmente. Nuestras emociones dependen de lo que pensamos, especialmente de si es

[244] ANDERSON, Bonnie S. y ZINSSER, Judith P., *Historia de las mujeres: una historia propia*, volumen 2, Barcelona, Crítica, 1991, pp. 445-449.

[245] TAUSIET, María, y AMELANG, James, "Las emociones en la historia", *Accidentes del alma*, pp. 8-9. Más emociones, LUTZ, Tom, *El llanto. Historia cultural de las lágrimas*, Madrid, Taurus, 2001. MOSCOSO, Javier, *Historia cultural del dolor*, Madrid, Taurus, 2011.

[246] ROSENWEIN, Barbara H., "Review essays: Worryng among Emotions in History", *American Historical Review*, 107, 3, 2002. Una panorámica general AHR Conversation: the Historical study of emotions, *American Historical Review,* 2012; ZARAGOZA BERNAL, Juan Manuel, Historia de las emociones: una corriente historiográfica en expansión, *Asclepio*, 65-1, 2013.

bueno o malo para nosotros, y estos pensamientos descansan en los valores, objetivos y prejuicios de la sociedad a la que pertenecemos, lo que convierte a las emociones en algo totalmente relativo, ello ha dado origen incluso a una nueva ciencia, la emocionología, término acuñado por Peter Stearns[247]. Por lo que se refiere a los historiadores, encontramos precedentes en las obras de Huizinga y Lucien Febvre, seguidos por Jean Delumeau y Robert Mandrou.

El Bosco, *Los siete pecados capitales* (1485).

La melancolía, producida por un exceso de bilis negra, es la forma de locura más descrita, y en la época se interpretaban sus síntomas como celos, soledad, enamoramiento, hipocondría, superstición y manía. A partir del siglo XV muchos autores comenzaron a considerarla como una fuerza intelectual positiva (Marsilio Ficino cimentó la tradición renacentista que volvió a la idea aristotélica, formulada en el famoso Problema XXX de asociar el genio y la bilis negra, y vinculó la melancolía con el amor), y el Renacimiento alemán escogió la melancolía, es decir, la conciencia de la amenaza y los sufrimientos de la

[247] TAUSIET, María, y AMELANG, James, art. Cit., pp. 11-12.

vida, como el retrato más convincente de la contemplación[248]. La melancolía parecia haber adquirido proporciones epidémicas, especialmente entre los intelectuales. Un hombre melancólico era alguien que había encontrado un modo de expresar su sensibilidad: Montaigne sufría de melancolía, y empezó a escribir sus ensayos después de retirarse de la vida publica como terapia para su humor melancólico: "*Nuestro extremo goce tiene algo de gemido y de queja…hasta cuando forjamos la imagen del goce en su plano más alto, la adornamos con epítetos y cualidades enfermizas y dolorosas: languidez, blandura, debilidad, desfallecimiento, morbidezza…el profundo goce tiene más de severidad que de alegría…existen consentimiento y complacencia en alimentar la melancolía…hay como una mezcla de delicadeza y sibaritismo que sonríe y nos acaricia en el regazo mismo de la melancolía*" (Ensayos, II, XX, "No gustamos nada puro"). Preludia así la famosa frase de Víctor Hugo, "*la melancolía es el placer de estar triste*". La melancolía solía asociarse a la capacidad de adivinar el futuro, lo que convertía a los enfermos mentales en sospechosos de posesión satánica. Ya la asociación entre brujería y melancolía había sido destacada por el médico luterano Jean Wier en *De praestigiis daemonum* (Basilea, 1563). El creía que las mujeres eran muy propensas a los vapores melancólicos, hecho aprovechado por los demonios para manipularlas, y los fenómenos sobrenaturales eran fruto de la imaginación depravada inducida por el demonio. La idea de que los demonios se aprovechaban de los humores, especialmente de la atrabilis, para provocar males y visiones en las personas era muy común en el siglo XVI[249].

Estuvo de moda en la Inglaterra Isabelina y de los primeros Estuardo. En la obra de Shakespeare *Hamlet* el tema de la melancolía es muy relevante. A finales del siglo XVI Philip Barrough en *Of Melancholie* escribía: "*Melancolía es una enajenación de la mente que perturba la razón y aumenta la estupidez, por lo que uno está casi fuera de sí…los signos más comunes son pánico, tristeza, odio, y también hay melancólicos que tienen fantasías extrañas, pues algunos se creen animales brutos y simulan la voz y el sonido de los mismos, tómanse otros por vasijas o cacharros de barro, apartándose de la gente para no chocar…además desean la muerte y hablan de ella a menudo y determinan matarse y algunos temen que los maten. Muchos se ríen siempre y otros lloran, algunos se creen inspirados por el Espíritu santo y profetizan sucesos futuros*" [250]. Pero destacaría sobre todo la obra de Robert Burton, *Anatomía de la melancolía*, 1621[251]. Clérigo anglicano y profesor de la universidad de Oxford, describe como síntomas mas comunes el miedo y la tristeza sin causa, y le extrañaba que fuese tan difícil explicar porque los hombres melancólicos eran ingeniosos y todos los hombres cultos, filósofos famosos y legisladores

[248] KLIBANSKY, Raymond, PANOFSKY, Erwin, y SAX, Fritz, *Saturno y la melancolía*, Madrid, Alianza, 1991, pp. 239ss. GOWLAND, Angus, "The Problem of Early Modern Melancholy", *Past and Present*, 191, 2006.

[249] BARTRA, Roger, *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del siglo de oro,* Barcelona, 2001.

[250] LINDEMANN, Mary, op. cit., pp. 26-31.

[251] BURTON, Robert, *Anatomía de la melancolía* (selección de Alberto Manguel), Madrid, Alianza, 2006, texto íntegro editado por la Asociación Española de Neutropsiquiatría, (1997-1998-2002), 3 vols.

hubieran sufrido de melancolía. La enfermedad afectaba primero a la imaginación, y luego corrompía la fe, la opinión, el discurso y el raciocinio, incluyendo entre sus causas a Dios, los ángeles, los demonios, las brujas, los magos, la influencia astral, la vejez, la herencia, las condiciones de la concepción, la dieta, el estreñimiento, el clima, el ejercicio excesivo y la inactividad, la soledad, el insomnio, la pasión, la pena, el temor, la vergüenza y la deshonra, la envidia, el rencor, el odio, la ira, el orgullo y el estudio excesivo. Los hombres eran mas propensos a sufrirla que las mujeres, aunque en el caso de estas podía ser mucho mas violenta[252]. Y recoge la conocida opinión de que "*Las personas melancólicas son las más sujetas a las tentaciones e ilusiones diabólicas, las más apropiadas para hospedarlas, y sobre las cuales el diablo puede trabajar mejor*"[253] .

Alberto Durero, *La melancolía* (1514). La interpretación más obvia es la que entiende que esta imagen representa el estado depresivo o melancólico y de acuerdo con ello se explican varios elementos que aparecen en la imagen. Entre los más evidentes están: Las herramientas de geometría y de arquitectura la rodean, sin usar. El reloj de arena mostrando que el tiempo se escapaEn el cielo, al fondo, rodeada por un arco iris "lunar", brilla un cometa, inquietante símbolo nocturno capaz de suscitar sentimientos melancólicos. La figura alada lleva en torno a las sienes verbena, planta proverbial para ahuyentar la locura.

[252] BOUWSMA, W., *El otoño del Renacimiento 1550-1640*, Barcelona, Crítica, 2001, pp. 164-166.

[253] BURTON, Robert, *Anatomía de la melancolía*, edición de Alberto Manguel, Madrid, Alianza, 2008, p. 65, p. 95-96. Sobre su figura, GOWLAND, Angus, *The Worlds of Renaissance Melancholy. Robert Burton in context*, Cambridge U.P., 2006.

La obra de Burton es un largo ensayo médico, filosófico e histórico, sin precedentes en la literatura, en el que se recoge de manera enciclopédica todo el conocimiento que hasta el momento se tenía sobre la dolencia depresiva, sobre sus síntomas y sobre su cura, desde los autores clásicos hasta los modernos. Burton reescribió la obra durante toda su vida: la primera edición inglesa tenía 900 páginas (350.000 palabras) mientras que la última sumaba 1500 (más de 500.000 palabras). El libro contiene 13.333 citas de 1.598 autores diferentes, con un estilo abigarrado, laberíntico y disgresivo, resultando una obra larga (más de 1200 páginas en su traducción al castellano, ocupando sólo el prefacio casi 100 páginas) que según algunos críticos, como Emil Cioran, es sencillamente indigesta, aunque poseedora del "título más bello que se haya inventado para un libro" . Publicada bajo pseudónimo (*Demócrito Junior*), Burton da pistas sobradas de quién es el verdadero autor, hasta el punto de poner su retrato en las primeras páginas. Su carga erudita es inmensa, y no está exenta de humor y absurdo, como señala la crítica contemporánea al prestar atención a algunos de sus apartados: "Calvicie, una desgracia"; "Ateísmo, entre los Papas", "Bohemia, la licantropía en", "Cerebro, sus excrementos", "Cocodrilos, celosos"; "Golondrinas, cucos,dónde están en invierno"; "Músicos, locos". La obra es tenida hoy día como uno de los mayores monumentos de la cultura barroca pues a fin de cuentas resulta ser una gigantesca antología de textos clásicos. Ha sido admirada por Borges, entre otros escritores modernos.

Pero el primer texto en lengua vernácula es el *Libro de la melancolía* (1585) de Andrés Velázquez[254] (aunque según Rodríguez de la Flor, hay uno anterior, Pedro Mercado, *Diálogo de la melancolía,* en *Diálogos de Filosofía natural y moral*, Granada 1558, p. 218) España fue la gran difusora del tema de la melancolía a nivel europeo, y durante el siglo de Oro español la melancolía fue una idea fundamental que rebasó el límite de la medicina y permeó la cultura y la política: muchos creyeron que Felipe II terminó sus días como rey melancólico recluido en El Escorial. Según Guicciardini, "*los españoles, que están en opinión de los más detenidos y cuerdos, son llamados de las otras naciones los tétricos y graves*"[255]. También era una enfermedad muy conocida en los monasterios (Santa Teresa en su *Libro de las fundaciones* tiene un capítulo dedicado a cómo se ha de haber con los que tienen melancolía), donde con frecuencia ensombrecía las almas de quienes hacían esfuerzos por acercarse a la luz divina: en la conciencia religiosa europea la antigua idea hipocrática de la melancolía se había acercado a la mortal acedia que solía amenazar a los monjes solitarios: la parálisis anímica que amenaza al acidioso no proviene de haber olvidado el fin divino de su contemplación, sino del hecho de que ve al objeto de su deseo

---

[254] Andrés Velásquez, *Libro de la melancholia, en el qual se trata de la naturaleza desta enfermedad, assi llamada Melancholia, y de sus causas y simptomas. Y si el rustico puede hablar Latin, ò philosophar, estando phrenetico ò maniaco, sin primero lo aver aprendido*. Sevilla: Hernando Díaz, impresor, y Alonso de Mata, mercader de libros, 1585. Publicado por Roger Bartra en *El Siglo de Oro de la melancolía. Textos españoles y novohispanos sobre las enfermedades del alma*, México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia, 1998. Otra edición a cargo de E. Gambia en Lucca, M. Baroni, 2002.

[255] RODRIGUEZ DE LA FLOR, F., *Era melancólica. Figuras del imaginario barroco*, Universidad de las Islas Baleares, 2007.

pero no sabe como alcanzarlo, lo que le lleva a la tristeza y la desidia. A los místicos les preocupaba mucho que la experiencia interior del religioso fuese confundida con los síntomas de la melancolía. Y Don Quijote está dominado por la melancolía, y una de las interpretaciones más conocidas de su melancolía (Maeztu) sostiene que su raíz se halla en el gran desengaño que sufren los españoles del Siglo de Oro al ver cómo sus antiguos ideales caen destrozados ante la Modernidad Sin olvidar tampoco la interpretación de *El licenciado Vidriera* como un afectado por la melancolía[256].

Thomas Willis (1621-1675) será el primer médico en rechazar activamente la teoría de los cuatro humores y, al hilo de la corriente imperante en su época, atribuirá a procesos químicos del cerebro y del corazón las causas de esta enfermedad. Menciona cuatro tipos de melancolía, de acuerdo a su origen: La debida a una alteración en el cerebro, la originada por una mala función del bazo, una tercera que tiene su origen y efecto en todo el cuerpo y una última clase de melancolía "histérica", cuyo origen se encontraría en el útero. Es considerado el pionero de la neuroanatomía, y sus trabajos en el campo de la depresión le llevan a publicar en 1672 un tratado sobre el tema en el que mantiene la base del miedo y la tristeza en cuanto a la sintomatología. William Cullen se dedica durante la segunda mitad del siglo XVIII a clasificar minuciosamente las enfermedades, incluyendo a la melancolía dentro del apartado de neurosis, o "enfermedades nerviosas", según la nueva nomenclatura fundada en los recientes hallazgos. Un exceso de torpeza en el desplazamiento de la energía nerviosa sería la causa principal de la melancolía, dándose con este autor definitivamente por abandonada la bimilenaria teoría humoral. Richard Blackmore menciona por primera vez en 1725 el término depresión, pero aún pasarán muchos años antes de que sustituya al más clásico de melancolía. La Ilustración, por el contrario, tan preocupada por la felicidad, introducirá como emoción dominante la risa[257]. Aunque no todos pensaron así. Kant, que debió ser un aguafiestas, sostendría, muy prusianamente, que “No hemos venido al mundo a ser felices, sino a cumplir nuestro deber” (*Wir sind nicht auf der Welt, um glücklich zu sein, sondern um unsere Schuldigkeit zu tun).*

La locura.

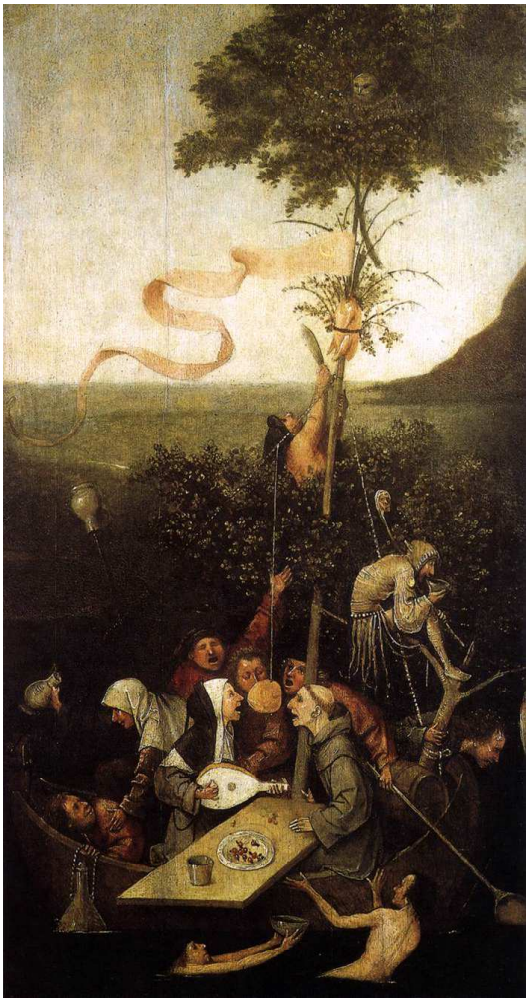
Según las tesis de Foucault[258], la enfermedad mental no existe en la realidad, y las definiciones de demencia y locura se elaboran como un medio de control social, es decir, como una forma de inculcar a la gente los comportamientos adecuados, definiendo las acciones extrañas como inaceptables o locas. Erik Midelfort en su estudio *Mad and Princes of Renaissance Germany* señala que hasta bien entrado el siglo XVI muchos comportamientos encajaban perfectamente en la categoría de permisibles, y que uno podía

[256] BARTRA, Roger, *Cultura y melancolía. Las enfermedades del alma en la España del siglo de oro*, Barcelona, 2001.

[257] Vid. EHRENREICH, Barbara, *Una historia de la alegría*, Barcelona, Paidós, 2008. VVAA, Numéro spécial : le rire, *Dixhuitieme siecle*, 2000.

[258] FOUCAULT, Michel, *Historia de la locura en la época clásica*, 2ª edición, México, FCE, 1979.

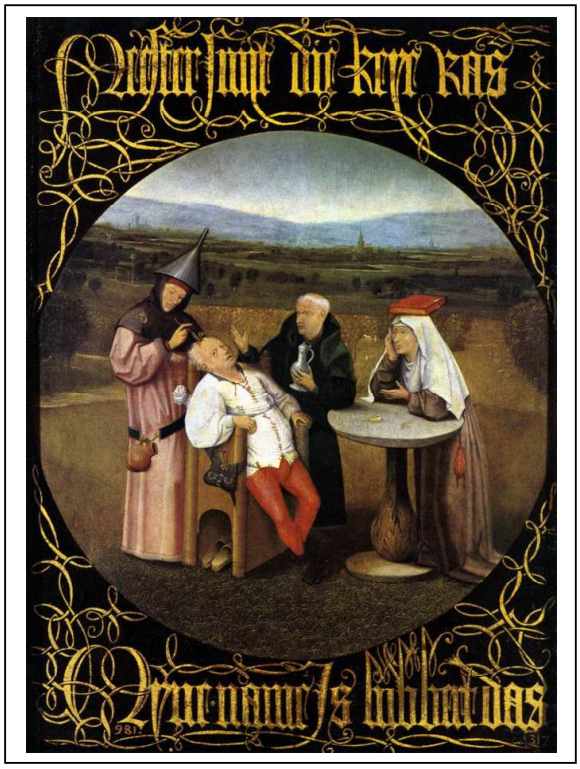
ser extraño, excéntrico, irresponsable, peligroso, obstinado, raro o chiflado sin que le considerasen loco. Foucault sostiene que los europeos inician el gran encierro a mediados del siglo XVII, tratándose de la reclusión sistemática de todos aquellos a quienes la sociedad definía como desviados. Estigmatizados y rechazados, los locos se vieron aislados y encerrados en asilos y manicomios. Si antes los locos vagaban libremente, a partir de entonces serán encerrados. Si antes se había considerado a los locos sabios que decían verdades como puños, este concepto cambiaría. El valor de la teoría de Foucault es que pone de relieve la importancia del contexto histórico en la formación del concepto de enfermedad. Pero los críticos señalan que la gente común tenía una noción de locura: se identificaba por el comportamiento de los dementes, sacudidas y giros, andares insólitos, movimientos extraños, causarse daño físico, amenazar a los familiares, pasarse el rastro sin hacer nada. Era frecuente la creencia en que un espíritu o el diablo tomara posesión del espíritu de una persona y la poseyera [259].



El Bosco, *La nave de los locos* (1503). Muestra su visión del mundo de la época, criticando la moral disoluta de la clerecía, el vicio en la vida monástica y la locura humana que cede a los vicios.

[259] LINDEMANN, Mary, op. cit., pp. 25-29.

En el Renacimiento aparece el tema de la nave de los locos, barco que navega por los ríos de Renania y los canales flamencos, destacando al respecto la obra de Sebastian Brandt o Brand (1457-1521) *Das Narrenschiff* (1494)[260], traducido al latín y al francés en 1497 y al inglés en 1509, es una composición inspirada en el ciclo de los argonautas, y de todos los navíos novelescos o satíricos éste es el único que ha tenido una existencia real. Se trata de una sucesión de 112 cuadros críticos en los que denuncia los vicios de la época a partir de distintos tipos de necedad o estupidez. Las necedades que aparecen en la obra de Brandt son ofensas viciosas o criminales (adulterio, blasfemia), insolencia (insolencia respecto a Dios), desenfreno(glotonería), pereza, presuntuosidad (el crítico que no se critica a sí mismo) y locura o pecadillos menores (coleccionar libros como mero exponente del status social). La locura será un procedimiento utilizado asimismo por Erasmo de Rotterdam para criticar la sociedad del momento en su famosísimo *Elogio de la locura* (1509). E iconográficamente destacarán las representaciones de El Bosco.



El Bosco, *Extracción de la piedra de la locura* (1475-1480. En la obra aparece un falso doctor que en vez de un birrete lleva un embudo en la cabeza (símbolo de la estupidez), extrae la piedra de la cabeza de un individuo mayor y grueso que mira hacia nosotros, aunque en realidad lo que está extrayendo es una flor. Un fraile y una monja están presentes también en la escena; la religiosa lleva un libro cerrado en la cabeza, esto puede ser una especie de alegoría a la superstición y a la ignorancia de las que se acusaba fuertemente al clero; esta figura femenina puede ser entendida igualmente como una bruja con el libro de los conjuros sobre la cabeza; el fraile sostiene un ´cantaro de vino. La leyenda que aparece escrita en el cuadro dice *Meester snyt die Keye ras, myne name is lubbert das*, que significa *Maestro, extráigame la piedra, mi nombre es Lubber Das*. Lubber Das era un personaje satírico de la literatura holandesa que representaba la estupidez. Viene a decir «mi nombre es tonto».

[260] BRANDT, Sebastian, *La nave de los necios*, Madrid, Akal, 1998, edición de Antonio Regales Serna.

Leer o contar historias de locos era una forma de entretenimiento muy usual en la España de los siglos XVI y XVII, y cuentos orales, libros de caballerías, novelas y volúmenes de literatura miscelánea están llenos de muchos casos de locura. Los reyes tenían en su corte locos reales o fingidos, y deformes físicos, siendo su función la de provocar la risa y ser objeto de las burlas de los cortesanos. Todos estos seres, por su imperfección, resaltaban la dignidad que debía imperar en la corte real. Su indignidad es triple: de origen (gente baja, no hidalga), de oficio (han venido adoptar el de locos mentecatos y a ser parientes de los vilipendiados actores) y de conducta (siempre se precian de una conducta cobarde, ambiciosa y contraria a los convencionalismos de la corte). Los locos palaciegos se atrevían incluso a remedar las voces y los gestos de cualquiera, llegando a fingirse clérigos o nobles. Su cotidiana presencia en la corte, donde llegó a existir un "libro de los locos", fue consecuencia de la fama de la locura y de la aureola mítica con que fue rodeada por el mundo bajomedieval y el humanista: el rey oiría la verdad a través de los locos, cuya inocencia, a veces inspirada por Dios, los haría inmunes a los intereses particulares: según Jerónimo de Mondragón en *Censura de la locura humana* (1598) "*al que el mundo tiene por loco jamás le desasosiega el cuidado de adquirir haciendas, llegar a estados, pretender gobiernos, fundar ciudades, levantar mayorazgos, tomar mujer, ser de ésta ni de aquella parcialidad o contrabanda…*". Además, el loco "*puede hablar cuanto quisiere tanto a los emperadores, reyes, como a otra cualquier persona sin recibir por ello heridas ni oir amenazas o palabras afrentosas, ni tiene necesidad para hacerse escuchar con atención de artificio alguno de retórico*". Muchos de ellos fueron reclutados directamente en los hospitales. Encontramos locos españoles en muchas cortes europeas, al igual que Polonia era el lugar de origen de muchos enanos palaciegos, hasta el punto que se llegó a pensar que allí se construían por medio de algún artificio. Las sabandijas palaciegas, como se les llamaba, además de proporcionar diversión constituían una prueba de la grandeza de sus señores y de su perfección moral, mental y física, además de que su propia inutilidad e incongruencia reafirmaba la riqueza y magnanimidad de aquèllos que podían y querían mantenerlas [261].

Pero en la práctica, el tratamiento era humillante. Ya en la Edad Media había algunos establecimientos donde se relucía a los locos, pero la fórmula tradicional era permitir que los no violentos vagaran libremente y encerrar solamente a los peligrosos. Muchos eran cuidados por sus familias, y a veces los municipios destinaban torres o lugares de gruesos muros (cajas de locos, *Tollkisten* en alemán) para ese propósito, o les enviaban a sótanos y celdas especiales de los hospitales, pocas veces los sometían a tratamiento y cuando lo hacían se empleaban sangrías y purgantes. En el siglo XVII se procede a encerrarlos en los hospitales generales, y en Sevilla uno de los pacientes testimoniaba cómo "*me acompañó a la cama, me llevó a una buhardilla sucia y oscura, donde me desnudó y se llevó mi ropa, que no volvía a ver durante más de un mes, pues permanecí encadenado a este camastro todo ese tiempo…me daban de comer bazofia, cantidades ínfimas, con cerveza amarga, más a menudo agua, y a veces nada, no me prestaban ninguna atención, a no ser la más contradictoria e irritante que seguramente podían idear, y frecuentemente los azotes más brutales*". Los administradores del Hospital de los Inocentes de Sevilla,

[261] BOUZA, Fernando, *Locos, enanos y hombres de placer en la corte de los Austrias*, Madrid, Ediciones Temas de Hoy, 1996.

puesto que les robaban a los enfermos el sustento y el vestido, de modo que en invierno dormían desnudos o sobre una tabla. Un informe de 1679 mencionaba cómo las habitaciones de los enfermos "*eran calabozos oscuros, bajos, profundo el suelo, sin puertas, expuestos a los rigores del tiempo*", comiendo los enfermos pan negro y habas cocidas [262]. En el Real Hospital de Bethlem en Londres , el tratamiento era denigrante, y existía la costumbre de cobrar entrada para que los visitantes observaran a los pacientes: en 1814 hubo 96.000 visitas. En Inglaterra, hasta la ley de 1774 no se concedió a los locos derecho a evitar la extrema crueldad o el encierro abusivo, y hasta entonces se podían encerrar a una persona con la autorización de dos jueces de paz y muchas veces por motivos insignificantes.

Hogarth, *Hospital de Bedlam* (1735).

La terapeútica de la locura se desarrolla a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Los procedimientos eran varios: la aplicación de limaduras de hierro para consolidar los espíritus y los nervios, la purificación por medio de sangrías para eliminar los malos humores o el empleo de amargos que disuelvan las fermentaciones que se han formado en el cuerpo (café, quinina) o de vinagre para que atraiga al exterior los humores nocivos; la

[262] LOPEZ ALONSO, C., *Locura y sociedad en Sevilla. Historia del hospital de los inocentes 1436-1840*, Sevilla, 1988. Una panorámica española en GONZALEZ DURO, E., *Historia de la locura en España*, 2 vols., Madrid, 1994-1995.

inmersión en el agua [263]. A finales del siglo XVIII comienza a utilizarse lo que se llama el tratamiento moral, por el que se hacía hincapié en una serie de remedios no médicos aplicados en un ambiente hogareño, compaginando amabilidad y autoridad. En 1800 el médico francés Philippe Pinel[264] liberó de sus cadenas a las internas de Salpétriere[265], suprimiendo las sangrías como tratamiento, abogando por tratarles con palabras de estímulo, aunque algunos de sus procedimientos (como la sofocación en pilones de agua, con el paciente atado a una silla basculante, o la "cura de hambre") siguieron siendo bastante brutales**.** Y en la década de 1930 se introdujo el electroshock, que todavía se aplica en Estados Unidos o Gran Bretaña, aunque sumamente regulado.

[263] FOUCAULT, Michel, *Historia de la locura en la época clásica*, 2ª edición, México, FCE, 1979.

[264] Sobre su figura, WEINER, Dora B., *Comprender y curar. Phille Pinel (1745-1826): la medicina de la mente*, México, FCE, 2002.

[265] LINDEMANN, Mary, op. cit., pp. 164-168.

SEGUNDA PARTE
LOS MEDIOS DE DIFUSIÓN

6.

Las formas de transmisión: oralidad e imagen

La tradición oral.

A inicios de la Edad Moderna la oralidad era el medio más generalizado, participando de ella toda la sociedad, y manteniendo su primacía durante los siglos XVI y XVII por medio de la retórica intelectual, la catequesis y la predicación, además de en la enseñanza. La oralidad presenta las mismas particularidades que el lenguaje hablado, en cuanto que se trata de un ejercicio espontáneo con expresiones que no siempre se ajustan a las reglas gramaticales, en oposición a una lengua escrita más codificada. Formas de la tradición oral son las canciones de cuna, los cuentos infantiles, las narraciones, transmitidas en el hogar, por las vías públicas a través de ciegos y buhoneros, o la confesión y el sermón, utilizados como medio de adoctrinamiento religioso[266].

Se le ha atribuido mucha importancia a la *veillée* como medio de transmisión oral., Parece haberse practicado en todo el conjunto de la Europa occidental. Hay muchas informaciones en Francia y Suiza, y datos más fragmentarios para el norte de Italia o España, donde la Inquisición condenaba a los cristianos por haber tenido proposiciones heterodoxas a la luz de la lumbre. Es una práctica otoñal e invernal, lo que se debe a la necesidad de vencer el aislamiento creado por la noche y por las dificultades de comunicación en meses complicados. Es una práctica sobre todo rural, aunque también la vemos en las ciudades. Se trata de tejer una red de solidaridades en un momento en el que la comunidad se encuentra aislada del mundo exterior, y estos encuentros permiten encontrarse en un lugar cálido, una granja o un establo. Para las mujeres y las jóvenes es un momento de trabajo intenso pero poco cualificado, como tejer la lana. Es un momento de encuentros que preparan los matrimonios[267] . El primer texto que habla de ella es el de Noël du Fail en sus *Propos rustiques (1548)* donde nos dice lo siguiente*: "Volontiers après souper, le ventre tendu comme un tabourin, saoul comme Patault, jasait le dos tourné au*

[266] Un ejemplo en FOIX, Adam, *Oral and literature culture in England 1500-1700*, Oxford, 2000.

[267] CABANTOUS, Alain, *Histoire de la nuit*, París, Fayard, 2009, pp. 64-67.

feu, veillant bien mignonnement du chanvre, ouraccoutrant à la mode qui courait ses bottes, […] chantant bien mélodieusement, comme honnêtement le savait faire, quelque chanson nouvelle, Jouanne, sa femme, de l'autre côté, qui filait, lui répondant de même. Le reste de la famille ouvrant chacun en son office […]. Et ainsi occupé à diverses besognes, le bon homme Robin (après avoir imposé silence) commençait un beau conte du temps que les bêtes parlaient."

Claudine Bouzonnet-Strella*, La veillée à la femme pendant l'hiver*, ca. 1660.

Las canciones populares desempeñaron un importante papel en la vida diaria del pueblo llano, se cantaban en las calles, tabernas, ferias y en el trabajo. No sólo eran un entretenimiento, sino que además propagaban noticias y creaban opinión pública, reflejando las últimas novedades sobre la guerra y la paz, los avatares de la política, sucesos truculentos y extraños. Los cantores vendían los textos a los transeúntes con indicaciones de la melodía con la que habían de cantarse. Cabe esperar cierto grado de alfabetización en estos cantantes callejeros y vendedores ambulantes de noticias, pero procedían de los grupos marginales de la sociedad y solían recibir trato de vagabundos. Muchos eran mujeres. Las hojas sueltas de las canciones solían encuadernarse formando cancioneros que se vendían en librerías o por la calle. Estas canciones constituyen una reserva de información que refleja la opinión del pueblo llano. Los cantores presentaban lo sucedido

como si acabara de pasar, adornándolo con toques pintorescos. Les gustaba embellecer sus historias, y prestaban atención a los detalles más llamativos[268].Podríamos destacar las canciones jacobitas escocesas, que elogiaban la figura de Carlos Estuardo (Bonnie Prince Charlie)frente a las autoridades británicas, muchas de ellas recopiladas en *Scots Musical Museum*, 6 volúmenes (1787-1803), proyecto dirigido por James Johnson (1750-1811 y al que Robert Burns aportó gran cantidad de material[269].

David Vinckboons, *Ciego contando relatos* (1607).

La conversación constituia tanto un signo de la condición personal como un instrumento de sociabilidad estamental, incluso por delante de su evidente dimensión de recurso para obtener una recreación honesta. La nobleza y el clero buscaron perfilar cuales eran las conversaciones adecuadas para sus componentes. Antes de ser civilizadora a la manera ilustrada., la conversación expresada había sido caballeresca y liberal, el hablar delgado de Castiglione. Los primeros focos de conversación fueron los pulpitos y los corrales de comedias, a lo que hay e añadir las casas de juego, llamadas casas de juego y

[268] DEKKER, Rudolf M., y VAN DE POL, Lotte, *La doncella quiso ser marinero*, Madrid, Siglo XXI, 2006, pp. 107-109. Más ejemplos en SALZBERG, Rosa, Street singers in Italian Renaissance, *Cultural and social history*, 9, 1, 2012.

[269] MORGADPO GARCIa, Arturo, *La historia de eEscocia en sus canciones*, academia.edu.

conversación[270]. Durante el Siglo de Oro se escucharon amables e ingeniosas voces, pero también severas e infamantes, como las de los rituales de excomunión. Y además, había restricciones para hablar con los excomulgados, lo que derivaba en su incomunicación. Lo que significa que la pertenencia a la comunidad se entiende construida sobre la sociabilidad de la palabra hablada signo de una comunidad de los hombres. La voz no es un mero sustituto de la escritura, sino que abarca espacios tan relevantes como los púlpitos, los teatros y los consistorios. La Edad Moderna fue una edad oral que otorgó a la voz un status peculiar. La creación poética, por ejemplo, tiene una eminente voluntad oral, ha sido compuesta para ser oída en sesiones de academia, en lecturas en voz alta o para ser escuchada dentro de representaciones teatrales.

La tratadística cortesana busca diferenciar el estado nobiliario mediante unos signos y comportamientos externos que permitan identificar y autorreconocerse a los caballeros y damas de buena crianza, entre los que se contarían los avisos para hablar o callar que tenían una voluntad disciplinadotas que cohesionaría el interior del grupo y lo diferenciaría del exterior. A través de la forma de hablar era posible conocer la naturaleza de una persona y prevenirse en su contra o entregarse a su confianza. La voz delgada denotaría torpeza y desverguenza y una demasiado gruesa malas maneras, en tanto la voz clarea sería propia de los de gran corazón. Los nobles serían identificados con un registro de voz particular. La nobleza cortesana se esforzaría en modelar la voz de los caballeros mediante consejos, avisos y máximas, señalándose el "*grande error el hacer educar los hijos con las amas y los criados del país porque el niño aprenderá aquella habla…y así cuando se conduzca a la ciudad y metrópoli o la corte y practique con sus iguales se hará ridículo y pro esto se le deben señalar amas y criados que hablen la lengua pulida de la corte*". Se recrimina tanto al parlero como al taciturno, éste por su negativa a hablar, lo que lo reduce a la soledad y a la incomunicación. . Y especial relevancia tendrá la forma de hablar ante el monarca. . Lo oral era fundamental en la educación de un joven caballero de corte que se forjaba en pláticas que escuchar y lecturas que oír[271].

El lenguaje se utiliza también para insultar y calumniar. En la Amsterdam del siglo XVII y XVIIII en las peleas se insultaba a las mujeres llamándolas puta, ladrona, bestia y cerda, los hombres recibían los calificativos de bribón, ladrón y perro. Para exagerar aún más se añadían referencias a los antecedentes penales, los excrementos o las enfermedades venéreas. Los insultos y las ofensas iban acompañados de gestos y agresiones, las mujeres demostraban su desprecio levantando las faldas y mostrando el trasero, los hombres hacían un ademán de rajar el pico, es decir, abrir de un navajazo la cara desde los labios hasta la mejilla[272] .

---

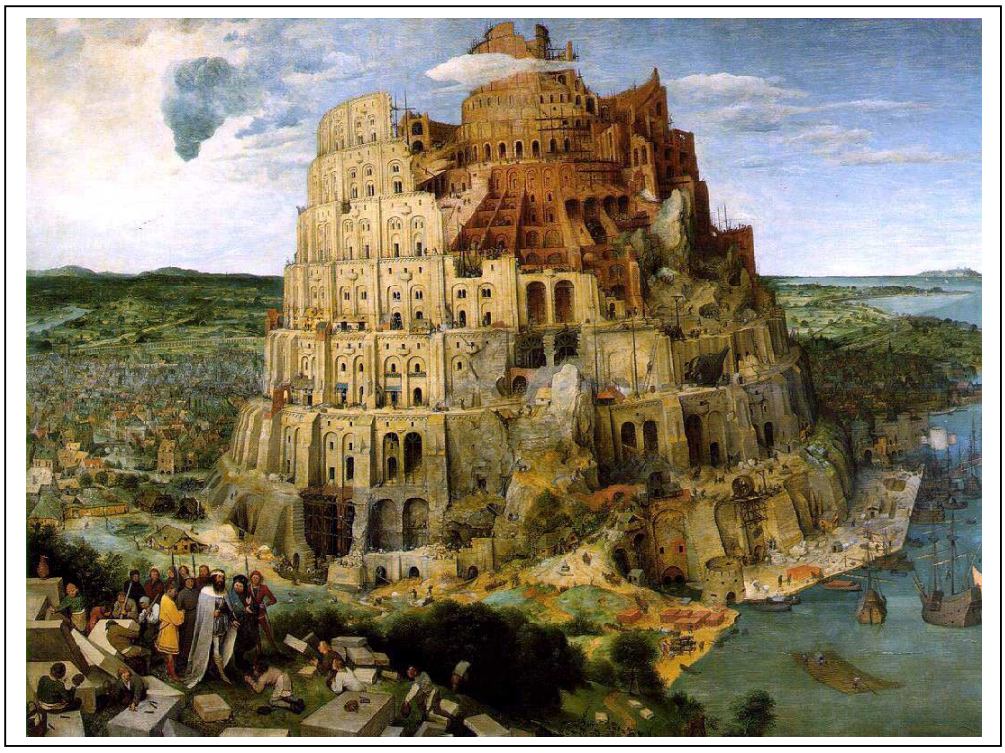
[270] BOUZA, Fernando, Decir y oir decir en el siglo de Oro. Comunicación política de las casas de conversación a la república de las Letras. PEÑA, Manuel (ed*.), La vida cotidiana en el mundo hispánico (siglos XVI-XVIII)*, Madrid, Abada, 2012.

[271] BOUZA, Fernando, *Palabra e imagen en la Corte. Cultura oral y visual de la nobleza en el Siglo de Oro*, Madrid, Abada Editores, 2003.

[272] VAN DE POL, Lotte, *La puta y el ciudadano*, Madrid, Siglo XXI, 2003, pp. 54-55.

Las lenguas en Europa.

Siempre hubo una especie de nostalgia por la presunta pérdida de la unidad de lenguas entre todos los humanos. El tema de la torre de Babel representa una contrautopía, dado que la confusión de las lenguas y la violencia de los malentendidos que separan a los pueblos y a las naciones, contradicen el ideal humanista y científico de una lengua y una razón universales, Brueghel el Viejo expresa en una arquitectura apocalíptica la impotencia de los hombres que han olvidado la palabra de Dios. La Alta Edad Moderna distinguió entre lenguas de mayor y de menor dignidad, y la cúspide del honor lingüístico quedó reservada al hebreo, el griego y el latín, es decir, las de la Biblia, gozando esta reflexión de especial fortuna entre los defensores de la Contrarreforma católica. La pluralidad lingüística era el signo de la condenación y la unidad el anuncio de la salvación. El camino que les quedaba a las lenguas vulgares era el de equipararse a las superiores demostrando que podían servir para expresar los conceptos más elevados, o intentar probar que descendía de alguna de las lenguas privilegiadas[273]. Algunas lenguas desaparecieron durante este período, como el godo en Crimea (en el siglo XVI), el curlandés (hacia 1600), el prusiano (antes de 1700), o el córnico (cuya última hablante, Dolly Pentreath, falleció en 1777), Otras se retiraron hacia el ámbito de la vida privada, como el galés (que comenzó a ser abandonado por clases altas en el siglo XVI), el bretón o el occitano.



Peter Brueghel, *La torre de Babel* (1563).

[273] BOUZA, F., *Del escribano a la biblioteca. La civilización escrita europea en la Alta Edad Moderna*, Madrid, Síntesis, 1992.

No obstante, hay grandes diferencias entre la lengua hablada (sociolectos). La lengua de los campesinos resultaba especialmente atractiva porque los lingüistas la encontraban exótica, y se convirtió en objeto de especial interés el argot de mendigos y vagabundos (la germanía). Los grupos religiosos se podían identificar por la lengua: la lengua de los protestantes franceses estaba plagada de expresiones veterotestamentarias, y cuáqueros y puritanos eran inconfundibles. Se criticaba la forma de hablar de la smujeres por afectada (las Preciosas ridículas de Moliere) aunque había quien las alababa por ello ante la tendencia femenina a la hipercorrección. Los habitantes de las ciudades despreciaban los dialectos rurales, aunque a partir de 1650 se revalorizaron y comenzaron a publicarse diccionarios de dialectos, como el boloñés en 1660 y el veneciano en 1671 . Los dramaturgos utilizaban los sociolectos con una finalidad cómica[274].

La difusión de las lenguas vernáculas provocó un intento de normalización de las mismas, por medio de la fundación de academias (Florencia 1582, París 1635, Madrid 1713, Copenhague 1742, Lisboa 1779, Moscú 1783, Estocolmo 1786) y la publicación de gramáticas (hacia 1550 ya las había del italiano, español, francés, portugués, alemán y checo). Esta normalización en la práctica se traduciría en la imposición de un dialecto sobre sus rivales (como en España, Italia o Francia). En España a partir del siglo XIII el dilaecto toledano sustituyó al de Burgos como modelo Standard. En Italia, a partir del siglo XV Pietro Bembo puso como modelo el dialecto toscano empleado por Petrarca y Boccaccio, aunque hacia 1860 solamente el 2,5% de la población utilizaba la variedad Standard, y aún en la Primera Guerra Mundial los soldados del sur no entendían a sus oficiales procedentes del norte (buscar esta referencia). En Francia triunfaría el dialecto de Ile de France, proceso acelerado por la expansión de la vida cortesana en el siglo XVII. En otros casos, se crearía un dialecto unificado, una especie de coiné, como en Alemania, donde la cancillería de Sajonia incorporaba elementos de otras variedades de alemán, y Lutero emplearía este lenguaje en su traducción de la Biblia, que acabaría convirtiéndose en el modelo lingüístico. Lo mismo sucedería en Suecia y Dinamarca con sus traducciones biblicas del siglo XVI[275]. A partir del siglo XVIII comienza a apreciarse una política de unificación lingüística por parte de los estados, en 1768 Carlos III decretó la utilización del castellano en la enseñanza, en 1784 el alemán se convierte en la lengua oficial del Imperio de los Habsburgo (decreto revocado en 1790), en 1794 el abate Henri Gregoire presentaba un informe a la Convención Nacional en el que recomendaba destruir los *patois* y universalizar el uso del francés para fundir a los ciudadanos en una masa nacional[276].

El latín es un ejemplo de la lengua como medio de cohesión de un grupo, en este caso la Iglesia católica y la república de las letras. El latín era usado por abogados y notarios, por la burocracia y la administración (los procedimientos de la Dieta Imperial se registraban en latín, en el Imperio de los Habsburgo la utilización del latín tenía la ventaja

[274] BURKE, Peter, *Lenguas y comunidades en la Europa Moderna*, Madrid, Akal, 2007, pp. 38-48.

[275] BURKE, Peter*, Lenguas y comunidades*, pp. 103-118.

[276] BURKE, Peter*, Lenguas y comunidades*, p. 186.

de no fomentar suspicacias nacionalistas y funcionaba como una lengua franca), por la diplomacia (las clases altas lo hablaban relativamente bien, tenía prestigio, y era políticamente neutral, y todavía se empleaba en el siglo XVIII para redactar tratados internacionales), por los viajeros como lengua franca (se decía que en Polonia y Hungría su uso estaba muy extendido, aunque probablemente en una forma muy simplificada, sin declinaciones y reduciendo los verbos a los infinitivos). Era la lengua de la Iglesia, aunque los uniatas ucranianos utilizaban el eslavo eclesiástico, al igual que los moscovitas. Los protestantes al utilizar la lengua vernácula en las celebraciones litúrgicas desacralizaron los servicios religiosos y acortaron las distancias entre el ámbito religioso y la vida cotidiana, desempeñando en el este este papel de lengua sacra el eslavo eclesiástico. Como lengua de la comunidad culta, el latín se fue extendiendo hacia el este: en Lituania se tradujeron en el siglo XVI sus leyes al latín, en Moscú en el siglo XVII se abrieron algunas escuelas latinas, en el siglo XVIII la Academia de Ciencias de San Petersburgo publicaría sus actas en latín. En Europa central y del este el latín se enseñaba en las escuelas. Oficialmente, el latín era la lengua de las universidades (aunque acabaría siendo sustituido por las lenguas vernáculas, sobre todo a partir del siglo XVII: en 1687 la universidad de Halle permitió a Christian Thomasius impartir sus clases en alemán, en 1680 se obligaba en París a que las clases de derecho se impartieran en francés, en 1765 Antonio Genovesi comenzó a impartir en italiano sus clases en Nápoles), y muchos libros se imprimían en latín (en las ferias de Francfort, el 67% en 1650 y el 38% en 1700).

Pero no se trataba de un latín unificado. Se pronunciaba de distintas formas, y los ingleses lo pronunciaban de forma tan diferente del resto que a los extranjeros les resultaba difícil entenderles. Se distinguía a nivel escrito entre el latín neoclásico de los humanistas y el medieval de la Iglesia, que tampoco era monolítico. El latín de los notarios estaba mezclado con términos de la lengua vernácula, y el de las universidades estaba muy influido por el griego de los filósofos. Y a todo ello se añadían los errores individuales. Los humanistas intentaron seguir los modelos de escritura del latín antiguo, preferentemente Cicerón, aunque a finales del siglo XVI Lipsio propuso a Séneca y Tácito, contraponiéndose el estilo asiático ciceroniano, más barroco, con el ático de los segundos, más simple y menos retórico. Desde mediados del siglo XVII el latín comienza a perder su posición[277], aunque todavía en el siglo XVIII era el idioma cosmopolita más importante sobre todo en Europa central y oriental, empleándose además en la administración de Hungría y las provincias orientales del imperio de los Habsburgo hasta 1784, cuando fue sustituido por el alemán. En cualquier caso, a fines del siglo XVIII el uso del latín para cometidos ajenos a la actividad eclesiástica había entrado en decadencia en la Europa del este[278].

En Francia, desde 1450 el francés había comenzado a sustituir al latín en las actas de la cancillería, y el edicto de Lyon de 1510 prohibe el latín en los contratos de derecho escrito, y el acta de 1539 ordena que todos los documentos sean escritos en francés, aunque la Provenza mantendrá el derecho de conservar su lengua local. Pero Francia sigue siendo

[277] BURKE, Peter, *Lenguas y comunidades*, pp. 53-71.

[278] Sobre la supervivencia del latín, STROH, Wilfried, *El latín ha muerto viva el latín*, Ed. Subsuelo, 2012.

un mosaico desde el punto de vista lingüístico: neerlandés hasta Calais, francopicardo en el norte, reductos del bretón (en Bretaña, todavía hacia 1830 se estima que tan sólo uno d cada treinta bretones habla el francés, manteniéndose una vigorosa literatura en lengua local en el siglo XVI), aunque en la primera mitad del siglo XVI la utilización del francés como lengua escrita se acelera, convirtiéndose a la vez en lengua de civilización. El país se divide, desde el punto de vista de la lengua hablada en la zona de oc y la de oil (el término se aplica según los diversos modos de pronunciar el oui), con una zona mixta denominada burgundosaboyana. Los hablantes de oc y de oil no se entienden entre sí. Es minoritaria la población alfabetizada que tenga acceso al francofrancés y al latín, la inmensa mayoría de la población habla su *patois* local[279]. El francés pretendería sustituir al latín como lengua franca, siendo en el siglo XVIII el idioma de la sociedad cortesana, la diplomacia y las artes, aunque solamente las élites sociales conocían este idioma. En la Rusia dieciochesca la administración y la bucrocracia utilizaban el francés, al igual que la nobleza, y el ruso solamente lo aprendían de sus nodrizas en la infancia, sin usarlo como lengua escrita[280] . Los miembros de la clase dirigente holandesa hablaban entre sí en francés, y los alemanes del siglo XVIII con aspiraciones sociales o culturales escribían sus cartas en francés. En 1714 el tratado de Rastadt se redactó en francés, al igual que los de Viena (1735) y Aq uisgrán (1748). Por toda Europa se difundían libros escritos en francés gracias a la Ilustración y a la diáspora de los hugonotes franceses: Leibniz y Federico el Grande publicaron libros en francés. Las revistas cultas holandesas y alemanas se escribían en francés y Federico el Grande ordenó que el francés sustituyera al latín como lengua de la Academia de las ciencias de Berlín en 1744[281]. En cualquier caso, el francés nunca desplazó al latín por completo, y las academias de Berlín y San Petersburgo siguieron utilizando este último en el siglo XVIII.

En la Europa septentrional y oriental el alemán tenía mucha importancia, ya que hacia 1500 se empleaba como lengua comercial en la zona hanseática y era muy habitual en las ciudades de Europa oriental. Curiosamente, si hoy día pensamos que el alemán es la lengua de la abstracción por excelencia, el alemán era muy pobre en abstracciones hasta el siglo XVIII, siendo sustituido por locuciones latinas[282]. No obstante, en la segunda mitad del siglo XVIII hay un creciente interés por las lenguas nacionales, destacando la labor de Herder, que puso de manifiesto que todas las lenguas podían desarrollar una forma escrita culta y literaria, surgiendo numerosos intelectuales que utilizaron las lenguas vernáculas para difundir las nuevas ideas culturales: en rumano, búlgaro, o húngaro, el siglo XVIII contempla las primeras manifestaciones literarias de importancia. A Herder asimismo se debe la idea de nación entendida como una comunidad de lengua, y que las naciones

[279] QUILLIET, Bernard, *La France du beau XVIe siécle*, París, Fayard, 1998, pp. 134-136, 198-199.

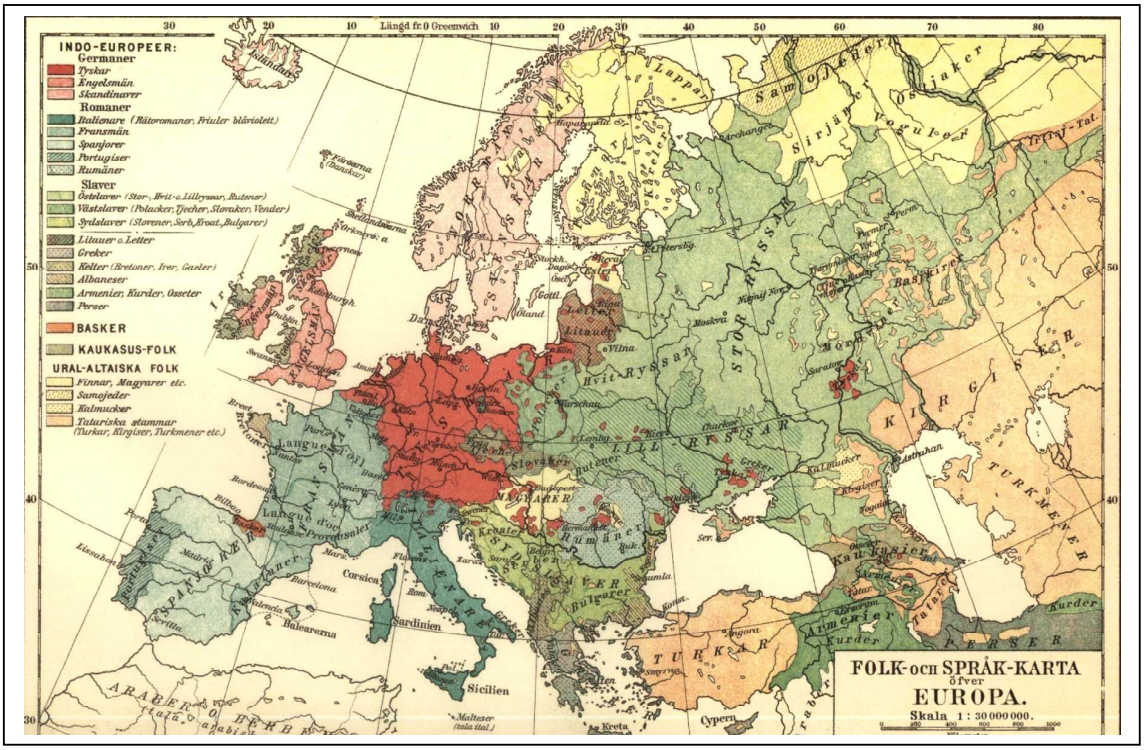
[280] FIGES, Orlando, *El baile de Natacha. Una historia cultural rusa*, Barcelona, Edhasa, 2006.

[281] BURKE, Peter, *Lenguas y comunidades*, pp. 100-102. Sobre los extranjeros francófilos, FUMAROLI, Marc, *Cuando Europa hablaba francés. Extranjeros francófilos en el Siglo de las Luces*, Eidotiral Acanatilado, 2015.

[282] BURKE, Peter, *Lenguas y comunidades*, pp. 144-145, 149-150.

dominantes mantienen sometidos a los pueblos empleando una lengua más refinada[283] (Burke, 185).

Era frecuente el aprendizaje de otras lenguas, sobre todo el italiano, el francés y el español, aunque no el inglés. Algunas ciudades eran políglotas, como Venecia, con sus barrios judío, griego y eslavo, Amberes, con sus barrios francés, español, italiano e inglés, o Ámsterdam, con sus barrios alemán, escandinavo, judío y hugonote. Estas ciudades se publicaron en centros de publicación de libros en otras lenguas. En Europa oriental el mapa lingüístico estaba muy fragmentado.



Mapa lingüístico de Europa en 1907, no muy diferente del de la época moderna, por cuanto los grandes unificadores, el servicio militar y la enseñanza obligatoria, comenzaron a implantarse, y no en todas partes, a partir de 1850.

En el caso concreto español, con el matrimonio de los Reyes Católicos la corona de Castilla tendría un papel predominante, por lo que el castellano se convertirá en lengua hegemónica del nuevo estado y empezará a denominarse lengua española, desplazando a las demás[284]. En Galicia, la nobleza local se había puesto en la guerra civil del lado de la Beltraneja, lo que hizo que fuesen sustituidos por personajes afectos a Isabel al mismo tiempo que se ponía en pie una administración delegada de la corte. Así, una nobleza local de lengua gallega fue siendo sustituida por nobles y funcionarios de lengua castellana, mientras que la mayoría de la población continuaba usando el gallego. La enseñanza,

[283] BURKE, Peter, *Lenguas y comunidades*, p. 185.

[284] SIQUAM, Miquel, *España plurilingüe*, Madrid, Alianza, 1992.

empero, será en castellano, lo que provocará graves problemas, ya que al campesino se le enseñará a leer en una lengua que no entiende, como ha puesto de relieve Pegerto Saavedra[285].

En Cataluña, Valencia y Baleares las instituciones locales siguieron intactas y utilizando el catalán como lengua administrativa, aunque con el tiempo se hizo más frecuente que el monarca se dirigiera a los poderes locales en castellano y esperaba que se le respondiera en esta lengua. Los historiadores catalanes identifican decadencia del catalán y progresiva castellanización, siendo las causas de este proceso la entronización de los Trastamara, la desaparición de la corte de Barcelona, la progresiva castellanización de la aristocracia, el debilitamiento de la burguesía urbana, la reforma de las órdenes religiosas, la decadencia de las universidades catalanas, el deslumbramiento producido por la literatura castellana y la desconfianza en el uso de la lengua propia, el mayor interés económico ofrecido por la edición en castellano, la acción de la Inquisición (parece que en 1560 recomendaba el uso del castellano en los procesos) y de la Iglesia. No obstante, la difusión del castellano en el habla cotidiana catalana fue muy reducida durante los siglos XVI y XVII, aunque la confrontación tendrá lugar en la enseñanza oral (batalla siempre perdida para los catalanes: los mayores agentes de la castellanización fueron las órdenes religiosas) y la producción impresa, en la cual el castellano gana continuamente terreno: en el siglo XVI el 32% de los libros impresos en Barcelona lo fueron en latín, el 23% en catalán y el 43% en castellano, que desplaza al catalán a partir de la década de 1560. Pero hacia 1640, fueraparte las grandes ciudades como Barcelona, la población era en su inmensa mayoría catalanoparlante a pesar de la extensión del castellano como lengua culta y literaria: de hecho, muchos escritores catalanes son bilingues, aunque los pliegos con romances, oraciones y coplas y los manuales de uso común y cotidiano fueron impresos en catalán.

La extensión del castellano continúa durante el siglo XVIII: en la Guerra de Sucesión la propaganda austracista barcelonesa se editaba en un 90% en castellano, aunque el catalán seguirá siendo la lengua cotidiana en los medios rurales, donde se ignora el castellano. Si éste es la lengua de la administración y la justicia, y ganará posiciones entre las élites ilustradas, y los círculos oficiales, el catalán lo será del notariado, la Iglesia y las clases populares, salvando el posible bilinguismo de Barcelona. Un catalán tan amante de las tradiciones de su tierra como Capmany, al traducir al castellano la proposición del rey Martín a las Cortes de 1406, dijo "*Sería inútil copiarlas en un idioma antiguo provincial, muerto hoy para la República de las letras*". Pero hay que partir de la base de que, si la hegemonía castellana es prácticamente total en la producción impresa, siguen siendo muy numerosos los testimonios de defensa del catalán como lengua oral. Fray Agustín Eura escribe una *Controversia sobre la perfecció de l´idioma catalá*, donde utiliza como argumentos para la defensa de dicho idioma su condición de lengua propia, las virtudes de la lengua catalana, su extensión geográfica y las ventajas que conlleva el uso del propio idioma [286]. En Valencia, empero, la castellanización fue más intensa y precoz, promovida

[285] Más extensamente, en MALLON, Barreiro, Los problemas de la transmisión cultural en las poblaciones bilingues a partir del concilio de Trento, J.J. Bravo Caro y S. Villas Tinoco eds., *Tradición versus innopvación en la España moderna*, vol. 1, Malaga 2009.

[286] Rosa M. Alabrús, "La Universitat de Cervera i l' Academia de Bones Lettres", *Historia moderna. Historia en construcción*, vol. 1, Lérida, Milenio, 1999.

desde la represión de las Germanías por la aristocracia, que acabará despreciando la utilización del catalán. Si en 1490-1505 el 46% de los libros están impresos en catalán, el 49% en latín y el 4% en castellano, en 1526-1541 los porcentajes son del 50% para el castellano, el 15% para el catalán y el 34% para el latín. Esta difusión vertical del idioma castellano se reforzaría con la continua inmigración de castellanoparlantes, muy abundantes en Valencia.

En Navarra y el País Vasco la situación era distinta. En el reino de Navarra el vasco solamente se empleaba como lengua oral, y la administración utilizaba el latín y luego el francés y el castellano. Tampoco en el País Vasco se utilizaba esta lengua en funciones administrativas, y los primeros escritos en vasco datan del siglo XVI. Incluso a partir del siglo XV abundan las propuestas de que sólo se elijan en los concejos locales personas capaces de entender el castellano. La consideración de la lengua vasca entre los medios intelectuales es negativa: si desde el siglo XVI se consideraba que el vasco era más antiguo que las demás lenguas del mundo ibérico, también es concebida como grosera y agreste, aunque el jesuita Manuel Larramendi realizó una apología del vasco con una serie de obras publicadas entre 1728 y 1736: "*la lengua vasca es la lengua legítimamente española y es la lengua de los primeros pobladores de España*", indicando cómo su uso era absolutamente imprescindible para la predicación. La Sociedad Vascongada de Amigos del País, a pesar de sus propósitos de estrechar la unión de las tres provincias vascongadas, pretendía introducir el uso de la gramática castellana en las escuelas, lo que no era incompatible con el proyecto de un diccionario vasco-español[287].

Progresivamente el desconocimiento del castellano va siendo considerado como un obstáculo. En Galicia y el País Vasco este desconocimiento se interpreta como una forma de ignorancia. En Cataluña la insistencia en utilizar la lengua es considerada como una obcecación obstruccionista a los esfuerzos de modernización del Estado. Tras la Guerra de Sucesión, en los territorios de habla catalana se impondrá el uso del castellano en todas las funciones jurídicas y administrativas. Desde 1768, toda la enseñanza sería en lengua castellana, según una real cédula en la que el Consejo de Castilla proclamaba que la uniformidad de la lengua unía las provincias de la monarquía, lo que despertó mayores resistencias en Cataluña, ya que en los territorios donde se hablaba gallego y vasco el aprendizaje de las primeras letras se realizaba en castellano, a pesar de voces como la de Larramendi, lamentando que todo se enseñase y escribiese en castellano, o de Sarmiento, que defendía la enseñanza en gallego para pasar luego al latín y el castellano. En la Iglesia desde el siglo XVIII la centralización de los nombramientos episcopales, que facilitó el nombramiento de obispos forasteros de lengua castellana, los esfuerzos por reformar desde el centro ciertas órdenes monásticas decaídas, como Montserrat en Cataluña y muchos monasterios gallegos, o la colaboración de las jerarquías eclesiásticas con las autoridades civiles, produjeron una creciente presencia del castellano en la predicación y la enseñanza, siendo la resistencia casi nula en Galicia, débil en Valencia, más importante en Baleares y muy fuerte en Cataluña. En el país Vasco siguió utilizándose la lengua local e incluso se le dio por parte de la Iglesia uso escrito en obras piadosas y ascéticas. El afán por extender el castellano fue acompañado de un esfuerzo por normativizarlo, siendo la Real Academia la

[287] Pierre Bidart, "Ilustration et question linguistique en Pays Basque", y "Le projet d' Etat-Nation espagnol au XVIIIe siécle et le différend linguistique castillan-basque", *Melanges de la Casa de Velazquez*, 1986 y 1987.

encargada de fijar su ortografía y su sintaxis, publicando en 1726 el *Diccionario de Autoridades*, en 1741 y 1763 la *Ortografía*, y en 1771 la *Gramática*.

Por lo que se refiere a las lenguas clásicas, el latín nunca se institucionalizó en la universidad, donde normalmente se daban las lecciones en castellano, siendo el griego aún menos conocido. Mayor fortuna tuvo el latín como lengua escrita, siendo todavía en el siglo XVI el vehículo de las grandes especulaciones doctrinales o filosóficas y de la información científica, aunque irá perdiendo continuamente terreno en favor del castellano, muy popularizado gracias a la literatura religiosa, toda ella en lengua romance. A finales del siglo XVI el problema no radicaba en la confrontación latín-lengua vulgar, sino entre las diversas lenguas de la monarquía.

La tradición visual.

La tradición visual era heredera de la tradición medieval, sobre todo a través de la imagen y el grabado religioso, manteniendo un gran dominio gracias al auge del grabado y la ilustración de los textos escritos ya fueran libros, folletos o panfletos. La iconografía se ha erigido en otro poderoso auxiliar de la ciencia histórica, aunque con sus peligros. Como señala Burke, "*la buena noticia para los historiadores es que el arte puede ofrecer testimonios de algunos aspectos de la realidad social que los textos pasan por alto...la mala noticia es que el arte figurativo a menudo es menos realista de lo que parece, y que, más que reflejar la realidad social, la distorsiona...sin embargo, y por volver a las buenas noticias, el propio proceso de distorsión constituye un testimonio de ciertos fenómenos que muchos historiadores están deseosos de estudiar: de ciertas mentalidades, de ciertas ideologías e identidades*". Y añade, "*Las imágenes dan acceso no ya directamente al mundo social, sino más bien a las visiones de ese mundo propias de una época...el testimonio de las imágenes debe ser situado en un contexto, o mejor dicho, en una serie de contextos (cultural, político, material, etc) entre ellos el de las convenciones artísticas...el testimonio de una serie de imágenes es más fiable que el de una imagen individual...en el caso de las imágenes, y también en el de los textos, el historiador se ve obligado a leer entre líneas*" [288].

Un caso, por ejemplo, es el del retrato, que nunca es una representación exacta. Primero, porque está compuesto con arreglo a un sistema de convenciones que cambia muy lentamente: las poses y gestos de los modelos y los accesorios u objetos junto a ellos siguen un esquema y suelen tener un significado simbólico. En segundo lugar, las convenciones del género tienen la finalidad de presentar al modelo de una forma determinada, por lo general favorable. El retrato no recoge tanto la realidad social cuanto las ilusiones sociales, no tanto la vida corriente cuanto una representación de ella[289]. Un ejemplo viene dado por

[288] BURKE, Peter, *Visto y no visto. El uso de la imagen como documento histórico*, Barcelona, Crítica, 2001, pp.37, 239-240.

[289] BURKE, Peter, *Visto*, pp. 31-32.

el retrato que Tiziano dedicara a Isabel de Portugal, pintado entre cuatro y diez años después de su muerte, basándose en un retrato que le enviara Carlos V, un modelo sin gran valor artístico pero de gran parecido a la difunta, sobre cuya base el pintor procedería a la resurrección, a la representación de la emperatriz de acuerdo con las indicaciones del emperador, con tal efectividad que dejaría sentada su imagen para la posteridad[290].

Tiziano, *Isabel de Portugal* (1548). La modelo había fallecido en 1539.

El compromiso primordial del retrato es el parecido, la semejanza es garantía de veracidad y en el retrato se presupone es autenticidad. El reprtedentado debe ser reconocido por el público, lo que es importante para la inserción en el linaje familiar, la propaganda política, la adulación o la adecuación a un estatus social. Un retrato debe delinear a una persona viva o muerta (en cuanto contemporánea o no del pintor) con sus rasgos bien definidos, de suerte que bajo ninguna circunstancia pueda confundirse su identidad con la de ningún otro. En el Renacimiento el parecido individual podía constatarse de dos formas: en el caso de un sujeto vivo, o recién fallecido, por comparación con su imagen real; en el caso de personajes desaparecidos, por comparación con testimonios históricos –generalmente

[290] SEBASTIAN, Jorge, "Espacios visuales del poder femenino en la corte de los Austrias", MORANT, Isabel (dir.), *Historia de las mujeres en España y América Latina, tomo II. El mundo moderno*, Madrid, Cátedra, 205, p. 440.

numismáticos– o adscritos a una tradición iconográfica . Aunque el parecido era un *sine qua non* del retrato, éste no tenía por qué depender de la observación directa, ya que podía forjarse un imagen válida –en cuanto verosímil– de alguien desconocido o trazado verbalmente. Sólo era necesario que el supuesto retrato coincidiera con la imagen mental que del original se hubieran formado la historia y el público. Los pintores no representan a los retratados «como son» sino «como son en apariencia», o más bien «como deberían ser», es decir, mejorándolos. Aristóteles pedía a los poetas que actuasen igual que los buenos retratistas, los cuales al reproducir la forma de aquellos a quienes retrataban, haciéndolos semejantes,los pintaban más perfectos. Este pasaje aristotélico respaldaría a muchos pintores y teóricos renacentistas en su propósito por alcanzar un compromiso entre la fidelidad a la naturaleza y el «ennoblecimiento» decoroso de lo real[291].

Los colores.

Siguiendo a Pastoureau[292], desde la prehistoria tuvo lugar una organización ternaria de los colores, que se construyen alrededor de tres polos, el blanco, el rojo y el negro, En la Edad Media se instaura un nuevo orden de los colores articulado alrededor de nuevas combinaciones, dentro de las cuales hay seis colores que desempeñan un papel primordial, los tres anteriores más el azul, el amarillo y el verde. Entre 1450 y 1550 el blanco y el negro desaparecen del orden de los colores, preparando así el terreno para los experimentos de Newton y la puesta en valor del espectro, desconocido en tiempos anteriores. Paralelamente, la Reforma protestante implanta los tonos negros y oscuros, persiguiendo los tonos más vivos, de los que solamente se salvaba a veces el azul, y los valores protestantes son a partir del siglo XIX los de la burguesía, por lo que el oscuro se convierte en el polo cromático de la vestimentas masculina, aunque el negro sea sustituido en el siglo XX por el azul marino.

Con la Revolución Industrial, y por primera vez, el hombre es capaz de fabricar un color concreto. Hasta entonces, había muchos problemas para obtener tintes concretos y bajo ls efectus del agua, el aire y el sol las ropas se decoloraban rápidamente, de ahí el aspecto apagado y amarillento que tenían los campesinos. La excepción era la granza (el rojo), que daba mejores resultados que el pastel (azul), la gualda o la retama amarillo), la ortiga y el abedul (verde), el nogal (negro), etc. La granza era un tinte más estable y por ese motivo los trajes de fiesta eran rojos, y el traje de novia fue rojo hasta finales del XVIII y sobre tofo el siglo XIX.

El blanco es color de la pureza, la castidad, la virginidad y la inocencia; la higiene y la limpieza; la simplicidad, la discreción y la paz; la sabiduría y la vejez; la aristocracia y la

[291] GONZALEZ GARCIA, Juan Luis, "Los límites del retrato",FALOMIR FAUS, Miguel, *El retrato del Renacimiento*, Madrid, Museo del Prado, 2008.

[292] PASTOUREAU, Michel, *Diccionario de los colores*, Barcelona, Paidós, 2007. PASTOUREAU, Michel, y SIMONNET, Dominique, *Breve historia de los colores*, Barcelona, Paidós, 2006.

monarquía; la ausencia de color; el color de lo divino. El negro, por su parte, color de la muerte, la culpa, la tristeza, la austeridad, pero a la vez de la elegancia y la modernidad, la autoridad. El negro borgoñón es el color de la monarquía española. Felipe el Bueno comenzó a llevarlo en 1419 por el asesinato de su padre, y luego lo llevaría toda su vida. El negro era signo de virtud moral, pero también mostraba lujo y elegancia. En *El Cortesano* el color negro indica el sosiego y la gravedad españolas[293].

Roger van der Weyden, *Felipe el Bueno* (1450), ataviado de negro borgoñón.

El amarillo, por su parte, es el color de la luz y el calor, la prosperidad y la riqueza (el oro), la alegría y la energía, la enfermedad y la locura, la mentira y la traición (la estrella amarilla de los judíos, a los falsificadores de moneda se les pinta la casa de amarillo desde el siglo XIV, desde el siglo XVII es el color de los maridos engañados), de la decadencia, la melancolía y el otoño. El rojo es el color por excelencia, el más hermoso de los colores. Color del peligro, el amor y el erotismo, el dinamismo y la creatividad, el lujo y la fiesta (es el color ás noble en la Edad Media), color de la sangre y el fuego. El verde es el color del

[293] COLOMER, José Luis, "El negro y la imagen real", *Vestir a la española en las cortes europeas*, vol. 1, CEEH, 2014.

destino (las mesas de juego), la naturaleza, la juventud y el libertinaje, lo permitido y la libertad, el diablo y lo raro.

El azul es en la actualidad es el color favorito de la mitad de la población europea, por encima del verde (el 20%) y el rojo (el 10%), así como de Estados Unidos, Canadá y Australia, aunque en Japón el color favorito es el rojo y en China y la India el amarillo, en los países islámicos el verde. En la época clásica el azul es un color poco apreciado, para los romanos es el color e los bárbaros, nadie se viste de azul y tener ojos azules es algo denigrante o inquietante, descrédito que se mantiene durante los primeros siglos medievales. A partir del siglo XII la situación cambia, y el azul se pone de moda, haciéndole la competencia al rojo que pasaba por ser el color más hermoso: la Virgen es una de las primeras personas en vestirse de azul, cuando antes lo hacía de cualquier color oscuro. Con la Reforma protestante hay un nuevo cambio: los reformadores, sobre todo Calvino, distinguen entre colores honestos y deshonestos, figurando entre los primeros el negro, el blanco, el gris y el marrón, y entre los segundos el verde, el amarillo y el rojo. El azul en este contexto es ignorado, por lo que se considera lícito, o es asimilado a un color oscuro, por lo que se considera honesto. Durante mucho tiempo era un color difícil de obtener, pero en el siglo XVIII se descubre el azul de Prusia, un tono muy oscuro,.

Los usos de la imagen.

Las imágenes tuvieron una amplia clientela en los medios rurales, y Trento afirmó la importancia de una imagen religiosa controlada por la Iglesia, siendo a través del grabado como la imagen tuvo una mayor difusión, y con el tiempo la estampa religiosa acabaría siendo un medio de trasladar al entorno doméstico las devociones privadas, puesto que cofradías, conventos y ermitas originaron una fuerte demanda, jugando en el mundo católico un importante papel en la conformación de la ideología religiosa[294].

La preocupación por la decencia afectará a todos los lugares de culto: por doquier la jerarquía, practicando una auténtica "represión iconográfica", bien prevista en las respectivas constituciones sinodales, intenta mantener y restaurar el decoro cultual erradicando los objetos extraños, velando por el estado de los utensilios sagrados, y atacándose las imágenes consideradas indignas, especialmente los desnudos y las representaciones excesivamente prosaicas. El arte postridentino, en este sentido, realizará una gran tarea de unificación iconográfica, puesto que el papel de la imagen como medio de aleccionamiento doctrinal es fundamental. En clara contestación a la Reforma, Trento apostó con fuerza por sus santos, abogando por una reformación del santoral y un cambio

[294] Una visión de conjunto en GONZALEZ GARCIA, Juan Luis, *Imágenes sagradas y predicación visual en el siglo de oro*, Madrid, Akal, 2015. También, GONZALEZ SÁNCHEZ, Carlos Alberto, Imagen de culto y espiritualidad. Funciones y normas de uso en la vida cotidiana (siglos XVI-XVIII), en PEÑA, Manuel (ed.), *La vida cotidiana en el mundo hispoánico (siglos XVI-XVIII)*, Madrid, Abada, 2012.

de estética en las representaciones iconográficas. El arte de la Contrarreforma tendrá como finalidad confirmar e instruir para mudar conductas y mover a la piedad, y los artistas barrocos perseguirán estos objetivos por medio de un cuidadoso análisis de los registros emocionales y psicológicos del espectador en el que poco espacio se deja a la espontaneidad[295]. De hecho, desde las primeras décadas del siglo XVII los tratadistas teorizan sobre la imagen, produciéndose una verdadera reivindicación de una iconografía religiosa que presentará al santo y al mártir como al nuevo héroe a imitar, constituyendo la canonización el momento de su triunfo final, lo que dará origen a toda una parafernalia de decoraciones efímeras, arcos triunfales, procesiones y representaciones teatrales, tal como sucediera en 1622 con motivo de la canonización simultánea de Santa Teresa, San Ignacio, San Francisco Javier y San Isidro Labrador. Las órdenes religiosas jugaron un papel capital en la iconografía sagrada en razón del enorme volumen de sus encargos[296].

En obras tales *Diálogos de la Pintura* de Vicente Carducho (Madrid, 1633), *Arte de la pintura, su antiguedad y grandezas* de Francisco Pacheco (Sevilla, 1649), *Discursos practicables del Nobilísimo Arte de la Pintura* de Jusepe Martínez, *Museo Pictórico y Escala Optica* de Antonio Palomino (Madrid, 1715-1724), o *Pictor Christianus Eruditus* de Fray Juan Interian de Ayala (Madrid, 1730, obra traducida al castellano en 1782), podemos encontrar distintas reflexiones sobre las características que ha de reunir la imagen religiosa, y el papel doctrinal que cumple, siempre en consonancia con la doctrina tridentina. Félix de Lucio Espinosa en *El pincel cuyas glorias describía* (1681) nos revela que "nos lleva también la Pintura al conocimiento de la suma Verdad, con tantas ventajas, que mueve más los afectos ver padecer en las imágenes, que oír referir sus Martirios, porque es más firme la representación, y queda con más permanencia aquel objeto lastimoso en la idea, que la voz, que puede introducir al corazón sus piedades, y borrarlas, o con la facilidad de mal concebidas, o con el descuido de no reparadas"[297]. Francisco Pacheco, que titulará un capítulo de su obra "Del fin de la pintura y de las imágenes y del fruto y la autoridad que tienen en la Iglesia Católica", nos muestra cómo la pintura "se levanta a un fin supremo, mirando a la eterna gloria; y procurando apartar a los hombres de los vicios, los induce al verdadero culto de Dios Nuestro Señor"[298]. Con meridiana claridad, sostiene que "hay otro efecto derivado de las cristianas pinturas, importantísimo, tocante al fin del pintor católico, el cual, a guisa del orador, se encamina a persuadir al pueblo, y llevarlo, por medio de la pintura, a abrazar alguna cosa conveniente a la religión"[299]. Y en sus *Adiciones a algunas imágenes*, nos muestra cómo ha de ser la representación iconográfica de santos, ángeles, demonios, y los principales episodios de la vida de Cristo y la Virgen.

---

[295]SANCHEZ LORA, José Luis, *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988.
[296]CHECA, Fernando, y MORAN, José Manuel, *El Barroco*, Madrid, Istmo, 1982.

[297]Citado en CALVO SERRALLER, Francisco, *Teoría de la Pintura del Siglo de Oro*, Madrid, Cátedra, 1981, p. 560.

[298]PACHECO, Francisco, *Arte de la pintura*, edición de Bonaventura Bassegoda, Madrid, Cátedra, 1990, p. 249.

[299]PACHECO, Francisco, op. cit., p. 252.

La producción de estampas religiosas se concentraba sobre todo en Madrid, y había una elevada ventas que trascendía los límites de la ciudad, publicándose, sobre todo en la segunda mitad del siglo XVIII, en la *Gaceta de Madrid* y el *Diario noticioso* las novedades más destacadas que tenían lugar en el mercado de las estampas en general, y de las religiosas en particular, pudiéndose desde provincias solicitar por correo las mismas. Monasterios importantes desde el punto de vista devocional, como el de Guadalupe, contaban también con una producción propia: en la década de 1740 se registra la impresión de tres mil estampas chicas y mil grandes. Junto a ellos, existían numerosas instituciones de carácter religioso o civil que hacían grabar láminas con las que afirmaban su presencia en la sociedad, y el fenómeno no se limitaba a imágenes cristológicas o marianas con una asentada tradición devocional, sino que se extendía también a otros personajes cuyo culto deseaba potenciarse: uno de ellos fue Fray Jerónimo Simón, muy querido en Valencia entre finales del XVI e inicios del Seiscientos, y del que llegó a iniciarse un proceso de beatificación que pronto fue interrumpido. Y la promoción de este culto fue acompañada de una campaña iconográfica, en la que llegaría a participar Francisco Ribalta. A través de tiendas y estamperos se comercializaba toda esta producción, y en ocasiones formaban parte del repertorio que vendían los ciegos, junto a pliegos de cordel, almanaques, entremeses, pronósticos, relaciones, etc. Era una costumbre muy arraigada regalar estos objetos, y hay numerosos casos narrados sobre el regalo de estampitas que hacen religiosos a personas ya enfermas y que sanan al encomendarse a los santos representados en ellas. Eran un objeto habitual en la decoración de las casas, y en la segunda mitad del XVIII llegamos a encontrar incluso coleccionistas, como la del gaditano Sebastián Bermúdez, o el erudito Ceán Bermúdez. Su funcionalidad era muy variada: las encontramos utilizadas para fines pastorales por los misioneros rurales, ayudando a la realización de ejercicios espirituales, o atribuyéndole una función protectora y curativa[300].

Toda esta iconografía religiosa conoció una amplia difusión entre los fieles: el estudio realizado por Martín Morales de los temas artísticos presentes en los inventarios post-mortem sevillanos nos revela cómo la temática religiosa representa el 33,6% del total (casi la mitad, si excluimos los cuadros de iconografía indeterminada), predominando abrumadoramente las devociones y las advocaciones de santos (destacando el tema de los apóstoles), con una presencia algo más reducida de la iconografía cristológica (dominada por el Crucificado) y mariana (Nuestra Señora y la Concepción constituyen los temas estrella), acentuándose el impacto de lo religioso a medida que descendemos en la escala social. La urbe gaditana presentará un perfil similar: el 32,5% de los cuadros son de tema religioso (los dos tercios, si excluimos la temática indeterminada), predominando nuevamente los apóstoles, las escenas relativas a la Pasión de Cristo y la iconografía mariana. Por lo que se refiere a Murcia, los temas relacionados con la Virgen (destacando Nuestra Señora y Nuestra señora de la Concepción), superan a los cristólogicos, pero tienen menos presencia que los hagiográficos (predominando los apóstoles, san Jerónimo y san Francisco de Asís). En Valladolid la temática mariana está por encima de las imágenes de

[300] PORTUS, Javier, y VEGA, Jesusa, *La estampa religiosa en la España del Antiguo Régimen*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1998.

Cristo o de los santos, siendo las representaciones religiosas más repetidas las de Nuestra Señora, la Virgen María, la Soledad y la Concepción[301].

Hyacinthe Rigaud, *Luis XIV* (1701). La peluca, de moda a partir de 1680, hecha de cabello natural. No se usa para ocultar la calvicie. El Rey aparece como el prototipo de monarca absoluto. Tras él hay un bajorrelieve alegórico del poder. Sobre el pecho, la cruz de los caballeros d ela orden de Malta. Elementos del poder: el manto con flores de lis, forrado de armiño, la corona, el cetro, la mano de justicia y la espada de Carlomagno.

[301]GARCIA FERNANDEZ, Máximo, "Fórmulas de sacralización popular. El santoral en boca y ante los ojos de toda la comunidad castellana durante el Antiguo Régimen", *Investigaciones Históricas*, 12, 1992; MARTIN MORALES,Francisco, "Aproximación al estudio del mercado de cuadros en la Sevilla Barroca (1600-1670)", *Archivo Hispalense*, 210, 1986; MORGADO GARCIA, Arturo, "El consumo artístico en el Cádiz de los siglos XVII y XVIII", *Mentalidad e ideología en el Antiguo Régimen*, Murcia, Universidad, 1993; PEÑAFIEL RAMON, Antonio, *Mentalidad y religiosidad murciana en la primera mitad del siglo XVIII*, Murcia, Universidad, 1988.

La imagen tiene una fuerte *utilización política*[302]. Inundó la esfera de la comunicación política y se convirtió en eficaz transmisora de ideales, aspiraciones y planteamientos de gobierno. Muchas de ellas reflejaron la percepción que los poderosos tenían de sí mismos, siendo los responsables de la creación de esta imagen del poder nobles y altos funcionarios. Incluso las imágenes aparentemente más realistas portaban mensajes definidos con destinatarios y objetivos precisa. Una vez puestas en circulación, las imágenes cobraron vida propia, de modo que sus promotores tuvieron muchas dificultades para preservar las lecturas canónicas de las mismas. Los nuevos recursos técnicos derivados del grabado sobre metal facilitaron la creación de un mercado que se permitió el lujo de deformar las imágenes promovidas por los poderosos y de introducir sus propias aportaciones disonantes. La lucha por el control de las interpretaciones sitúa a los historiadores ante la realidad de las percepciones: las imágenes fueron recibidas en el marco de unas coordenadas culturales determinadas que condicionaron su uso y función en la vida de las personas[303].

La imagen se unirá con el texto en *la literatura emblemática*.[304] Entre los siglos XV y XVIII se denominó emblema (también *empresa*, *jeroglífico* o *divisa*) a una imagen enigmática provista de una frase o leyenda que ayudaba a descifrar un oculto sentido moral que se recogía más abajo en verso o prosa, surgiendo el género con los Emblemas de Andrea Alciato (1531). El emblema clásico está formado, en primer lugar, por una figura, que es de capital importancia para que el precepto moral que se pretende transmitir quede grabado en la memoria una vez descifrado el sentido. A pesar de que hoy es la parte que más interesa a los historiadores del Arte, en algunos libros, sobre todo en España, se prescindió por completo de la *pictura*, bien porque preferían que el lector se la imaginara a partir de una descripción literaria o, sencillamente, porque era caro y no siempre posible hallar grabadores. En segundo lugar, un título, que suele ser una sentencia o agudeza, en cierto modo críptica, casi siempre en latín. Algunos emblemistas componían los motes, pero la mayoría procedían de sentencias tomadas de los clásicos, los Padres de la Iglesia, la Biblia, etc. Se consideraba ejercicio encomiable saber aplicar un concepto a una sentencia preexistente. Y, finalmente, un texto explicativo (*subscriptio*, *epigramma*, *declaratio*) que interrelaciona el sentido que transmite la *pictura* y expresa el mote. Con mucha frecuencia,

[302] El trabajo clásico sobre la utilización política de la imagen, BURKE, Peter, *La fabricación de Luis XIV*, Madrid, Nerea, 1995. También, CARRIO INVERZINI, Diana, *El gobierno de las imágenes. Ceremonia y mecenazgo en la Italia española*, Madrid, 2008.

[303] PALOS, Joan Lluis, y CARRIO-INVERNIZZI, Diana, "Introducción: el estatuto de la imagen en la Edad Moderna*", La historia imaginada. Construcciones visuales del pasado en la Edad Moderna*, Centro de Estudios Europa Hispánica, 2008.

[304] Algunos trabajos sobre literatura emblemática, RODRÍGUEZ DE LA FLOR, Fernando, *Emblemas: lecturas de la imagen simbólica*, Madrid, Alianza, 1995. SÁNCHEZ PEREZ, Aquilino, *La literatura emblemática española (siglos XVI y XVII)*. Madrid: SGEL,1977. SEBASTIAN, Santiago, *Emblemática e historia del arte* , Madrid, Cátedra, 1995. Es imprescindible mencionar la labor realizada por el Grupo de investigación sobre Literatura Emblemática Hispánica que, bajo la dirección de Sagrario López Poza, iniciño su andadura en 1992.

esta explicación suele hacerse en verso, utilizando epigramas latinos o en lengua vernácula, según a qué receptor fuera destinado el mensaje.

Se desarrolló una abundante literatura emblemática de libros que consistían en colecciones de emblemas, e incluso se compusieron ocasionalmente como pasatiempo o para decorar fiestas como parte de las arquitecturas efímeras. La imprenta contribuyó mucho a la difusión del nuevo género y pronto se extendió a otros ámbitos de la cultura, tanto desde sus iniciales temas generales de carácter moral y didáctico para cualquier hombre, como los más evolucionados hacia la especificidad de la educación de príncipes, los temas religiosos, el sermón ilustrado... (todos ellos más propios del siglo XVII). Los motivos son varios: hay emblemas que se inspiran en la Flora, otros en la Fauna (animales de tierra, mar y aire), otros en la mitología clásica, otros en la historia, o en temas bíblicos, o en objetos diversos que por sus características ayudan a fijar en la memoria la moralidad.

Juan de Orozco y Covarrubias, *Emblemas morales* (1591).

En España, donde la imprenta pasaba grandes dificultades, la emblemática no encontró pronto una vía fácil para producir obras impresas. La necesidad de grabadores para las imágenes era una dificultad añadida a las ya existentes. La literatura emblemática española tuvo en España sobre todo contenido moral y religioso (es frecuente la denominación *emblema moral* o *emblema moralizado*), salvo tal vez en el caso de Diego de Saavedra Fajardo y de Juan de Solórzano, que pretendieron dar a sus emblemas un carácter exclusivo de enseñanza a príncipes y gobernantes para el buen gobierno, por más que también se les vea contenido moral, al prescindir en sus apercibimientos de la amoralidad política propugnada por Maquiavelo. Entre los autores más célebres de emblemática española están Juan de Borja, Juan de Orozco y Covarrubias, Hernando de Soto, Sebastián de Cobarrubias y Orozco, Juan Francisco de Villava, Diego de Saavedra Fajardo y Juan de Solórzano y Pereyra. Especial es el caso del dominico manchego Antonio de Lorea, por estructurar su colección de emblemas en cierto marco narrativo.

Coleccionar imágenes (y objetos).

El coleccionismo tuvo una gran importancia[305]. Su origen hay que situarlo en las cámaras de maravillas, que en el manierismo tienen un doble origen. Sus contenidos profanos pueden rastrearse en el mundo de los tesoros de fines de la Edad Media y principios de la Moderna, en tanto que la disposición de los objetos, su clasificación en armarios y anaqueles, y su presentación en estudios, joyeros y pequeños recintos poblados de esculturas que mezclan objetos naturales con obras del artificio humano procede del ambiente sagrado de los relicarios y su disposición en capillas y sacristías. El más claro antecedente de la cámara de las maravillas será el *studiolo*, lugar íntimo por excelencia, apartado y recoleto en el que sólo entra su dueño y en el que se depositan los libros e instrumentos científicos en estanterías y pequeños armarios, destacando los de Federico de Montefeltro, Isabella d'Este en Mantua, o Federico II hijo de ésta. El humanista Paulo Giovio instalaría en Como un museo[306] .

En un plano simbólico, las *Kunst- und Wunderkammern* o cámaras de maravillas del Renacimiento tardío podrían ser interpretadas como un intento de recreación del mundo a través de la recopilación y el reordenamiento de sus partes más significativas[307]. Esta

[305] Hay una amplia bibliografía sobre coleccionismo. Entre otros, BLEICHMAR, Daniela (ed.), *Collecting across cultures: Material Exchanges in the Early Modern Atlantic World*, University of Pennsylvania Press, 2011. BLOM, Philipp *El coleccionista apasionado: una historia íntima*, Anagrama, 2013. BOLAÑOS, María, *Historia de los museos en España*, Gijón, Trea, 2008. IMPEY ,Oliver, and MACGREGOR, Arthur, eds., *The Origins of Museums: The Cabinet of Curiosities in Sixteenth- and Seventeenth-Century Europe*, Oxford, Clarendon Press, 1985.

[306] Para lo que sigue, MORAN, José Miguel, y CHECA, Fernando*, El coleccionismo en España. De la cámara de las maravillas a la galería de pintura*s, Madrid, 1985.

[307] La obra clásica, SCHLOSSER, Julius von, *Las cámaras artísticas y maravillosas del Renacimiento Tardío*, Madrid, Akal, 1988.

concepción de la práctica coleccionista no estuvo desprovista de una fuerte significación social y política. A un nivel, la colección contribuía a crear una imagen, una identidad social de su dueño, marcada por la posesión no sólo de muchos objetos, sino de muchos objetos únicos, que nadie más poseía, factor fundamental en la asignación de valor en un ambiente de ostentación donde la novedad y la curiosidad marcaban la pauta. A otro nivel, la colección constituía todo un símbolo de poder, puesto que, junto al esplendor y la magnificencia destacaba una firme voluntad política de exhibición, no sólo de recursos, sino también de la capacidad necesaria para gestionarlos. Como bien entendieron los más importantes reyes y emperadores coleccionistas de la época, una colección que reuniera elementos provenientes de los más apartados rincones del mundo era la demostración más efectiva, y efectista, del dominio que un soberano podía ejercer sobre sus posesiones[308]. Las primeras cámaras de maravillas hay que buscarlas en la Europa central. Fernando del Tirol (1520-1595), hijo de Fernando I y primo de Felipe II, instala sus colecciones en el castillo de Ambras, cerca de Innsbruck, con una biblioteca, armería y *Kunstkammer*. Esta última constaba de 18 armarios de madera cuyas piezas se ordenaban a través d elos materiales, destacando también la colección de Rodolfo II. En Italia, nos encontraremos a la colección del gran duque de Toscana Francisco I, en la cual se funden el *studiolo* y la cámara de las maravillas, donde el cientifismo se liga a la idea de capricho y fantasía y el arte juega un papel muy importante[309]. Con Felipe II de España nos encontraremos varios elementos: la colección pictórica, el laboratorio alquímico donde se experimentaba con la transmutación de las sustancias, y la armería.

En las cámaras de maravillas se unían lo *naturalia* y lo *artificialia*, y por tanto el universo entero. Pero en el siglo XVII nos encontraremos con una nueva concepción: Francis Bacon concibe la sabiduría como un asunto puramente científico que hay que separar de la actividad artístico, tal como lo refleja en su Casa de Salomón descrita en la *Nueva Atlántida*, todo ello con un carácter utilitario, científico y experimental que prima sobre la mera curiosidad típica de la cámara de las maravillas, consumándose la división definitiva ente rel gabinete científico y la colección artística. Pero siguen existiendo éstas en el siglo XVII, como refleja el *Museum Kircherianum* de la segunda mitad del siglo XVII, o el Museo Cospiano de Bolonia, participando también de este espíritu la colección de Vicencio Juan de Lastanosa en la Huesca de mediados del siglo XVII, con una biblioteca de siete mil volúmenes, aunque todo se disgregó tras su muerte, y los jardines de su casa son hoy parque público de Huesca. La colección incluía rocas, objetos gigantescos, objetos raros, objetos valiosos, objetosncon gran calidad arística, objetos con propiedades medicinales o mágicas y obhetos ambigups o cambiantes: debían ser objetos hermosos, poco comunes, raros o viejos. Era un lugar donde humanistas, nobles y clérigos se reunían para generar conocimiento y difundir la imagen de Huesca y de Aragón como centros de erudición y de poder. Aspiraba a un conocimiento global, pretyendiendo desvelar el

[308]MARCAIDA LOPEZ, José Ramón. *Juan Eusebio Nieremberg y la ciencia del Barroco*. Universidad Autónoma de Madrid, 2011, pp. 110-111.

[309] Sobre el coleccionismo en el Renacimiento italiano, la obra clásica es FINDLEN, Paula, *Possessing Nature. Museums, Collecting and Scientific Culture in Early Modern Italy*, University of CaLifornia Press, 1996.

conocimiento antiguo (coleccionaba onedas y medallas) y por lo tanto más puro, noble, primitivo y secreto que ningíun otro conocimiento[310].

Adriaen Van Stalbent (1580-1662), *Las ciencias y las artes*. Sobre la mesa de «los geógrafos» se aprecian numerosas caracolas, ramas de coral y un ejemplar disecado de ave del En el centro de la mesa hay globo celeste, y junto a él una regla, un mapa y dos libros de paisajes urbanos. El instrumento de la otra mesa es un modelo de *perpetuum mobile* según el diseño del inventor holandés Cornelius Drebbel. Admirado por Jacobo I de Inglaterra y Rodolfo II de Habsburgo, convirtió a su autor en una celebridad, y es un motivo muy frecuente en la pintura de gabinetes. Vid. José Ramón Marcaida López, *Eusebio Nieremberg*.

En 1565 se publicó en Munich, con la aprobación del emperador Maximiliano II, el que hoy se considera el más antiguo tratado museológico, las *Inscriptionesvel tituli theatri amplissimi, complectentis rerum universitatis sin gulasmaterias et imagines eximias,* de Samuel Quiccheberg. De origen flamenco, Quiccheberg fue bibliotecario y responsable de la colección de los Fugger en Augsburgo, y sirvió como médico de cámara y consejero artístico en la corte de Alberto V, de quien alabó las colecciones depositadas en su *Residenz* muniquesa. De acuerdo con Quiccheberg, las primeras colecciones aparecían descritas ya

[310] BARRERA OSORIO, Antonio, Científicos españoles del siglo XVII: España, América y el estudio de la naturaleza, en Mar Rey Bueno y Miguel López Pérez, *El inquiridor de maravillas. Prodigios, curiosidades y secretos de la naturaleza en la España de Vincencio Juan de Lastanosa*, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 2001.

en el Antiguo Testamento, y era deseable que los verdaderos cristianos formasen las suyas a imagen del templo de Salomón, como forma de recrear la omnipotencia divina, aunque estas colecciones tuvieran una vida limitada. La identificación ente Templo de Salomón y kunstkammer continuaría: en 1674 se publicaba la obtra de Daniel Major, en la que señalaba que las colecciones de Salomón y Exequias eran las más completas creadas por el gombre. Un último ejemplo de lo dicho, de entre las numerosas muestras que recogieron el tópico mencionado, fue el *Museum Museorum oder vollstündige Schaubühne aller Materielien und Specereyen,* de Michael Bernhard Valentini, médico del príncipe de Hesse, que vio la luz en Francfort en dos volúmenes (1704-1714). En la Introducción al primer tomo, Valentini subrayaba que, para un sabio soberano que quisiera equipararse a Salomón y Ezequías, la formación de una colección era el mejor modo de reconocer y venerar la inconmensurable colección de «todo lo creado por Dios». «Porque si qualquiera que entra en algun palacio, o casa real rica, o sumptuosa de aquéllas[311].

David Teniers el Joven, *El archiduque Leopoldo Guillermo* (1651).

Pero se irá imponiendo una especialización definitiva en las obras de arte, como reflejan las colecciones de Cristina de Suecia (que sería propietaria de gran parte de los

[311] GONZALEZ GARCIA, Juan Luis, Felipe II y la devoción acumulativa en El Escorial: El Templo de Salomón como «Kunstkammer» del rey-sacerdote"., en CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, Francisco Javier (coord..), *El Monasterio del Escorial y la pintura*, El Escorial, 2001.

tesoros de Rodolfo II tras el saqueo sueco de Praga), el archiduque Leopoldo, sobrino de Fernando del Tirol, que en 1659 tenía 1397 pinturas, o Felipe IV de España (que adquirió unos 2500 cuadros, algunos fueron donados por sus propietarios en agradecimiento a favores del monarca, otros fueron confiscados por sus virreyes, y otros fueron comprados, como la colección de Carlos I). Muchos nobles españoles del momento reunirán, a imitación del monarca, importantes colecciones, reflejadas por Carducho en su obra *Diálogos de la pintura*, que cita una veintena en la década de 1630[312]. La gran almoneda artística del siglo XVII tuvo lugar con la venta de la colección de Carlos I de Inglaterra, cuya afición se había iniciado con su viaje a España en 1623, y que en 1629 compraba la colección de los Gonzaga, duques de Mantua. Tras su ejecución, el gobierno de Cromwell vendió su pinacoteca, por la que rivalizaron Luis de Haro y Mazarino, siendo el primero el que consiguió buena parte de la colección en beneficio de Felipe IV[313].

[312] Sobre el coleccionismo nobiliario español, BROWN, Jonathan, *El triunfo de la pintura. Sobre el coleccionismo cortesano en el siglo XVII*, Madrid, Alianza, 1995. MORAN TURINA, Miguel, *La memoria de las piedras. Anticuarios, arqueólogos y coleccionistas de antiguedades en la España de los Austrias*, Madrid, 2010. URQUÍZAR HERRERA, Antonio, *Coleccionismo y nobleza. Signos de distinción social en la Andalucía de Renacimiento*, Madrid, Marcial Pons, 2007.

[313] COLOMER, José Luis, Los secretos cruzados del arte y la diplomacia, en *Arte y diplomacia de la monarquía hispánica en el siglo XVII* , Madrid, 2003.

7.

La cultura escrita y sus condicionantes

La escritura era la forma menos extendida, sobre todo en los medios rurales, aunque era la que permitía abarcar las tres tradiciones, algo que solamente estaba al alcance de la minoría letrada. Hay distintos tipos de letras, durante algún tiempo pervivieron las letrerías góticas, mientras que las llamadas grifo y antigua quedarían como curiosidad, la letra latina se reservaba para los epitafios, letreros y títulos librescos, enseñándose en las escuelas la redondilla o bastarda, la más fácil de aprender, porque solamente necesitaba pluma, tinta y papel. Pero, como señala Bouza[314] la conservación de la memoria, por encima de la palabra y más allá de las imágenes acabó por tener su puntal más fuerte en la escritura, capaz de vencer en mejores condiciones que una y otras al tiempo y al espacio. Y frente a lo manuscrito, lo impreso gozaba de la ventaja de ser un texto gráficamente cerrado sin posibilidad de introducir añadidos o enmiendas.

Desde la época medieval la escritura había estado revestida de un aureola de prestigio debido al carácter elitista de la cultura escrita, y a inicios dela Modernidad hay todo un movimiento de exaltación de la escritura por encima de la oralidad y de la iconología por parte de intelectuales y eruditos, alabando las excelencias de la escritura por su capacidad de transmitir y constatar permanentemente cualquier dato, y por avalar su autenticidad con mayores garantías.

El manuscrito.

La imprenta no acabó ni mucho menos con la existencia del manuscrito, por cuanto el mismo permite la rápida transmisión de noticias recién producidas, la posibilidad de sacar todo el partido de su propia rareza frente a los impresos ofreciéndolo como regalo, su capacidad para reescribirse continuamente adaptándose a las últimas novedades de la corte, el control del número de copias y de los presumibles lectores de éstas, tan necesario para practicar con cautela la heterodoxia religiosa o la crítica política. Con copiadores que van

[314] BOUZA, Fernando, *Imagen y propaganda. Capítulos de historia cultural del reinado de Felipe II*, Madrid, Akal, 1998, pp. 36ss. Un ejemplo local en ALVAREZ MARQUEZ, María del Carmen, *El libro manuscrito en Sevilla (siglo XVI)*, Sevilla, Ayuntamiento, 2000.

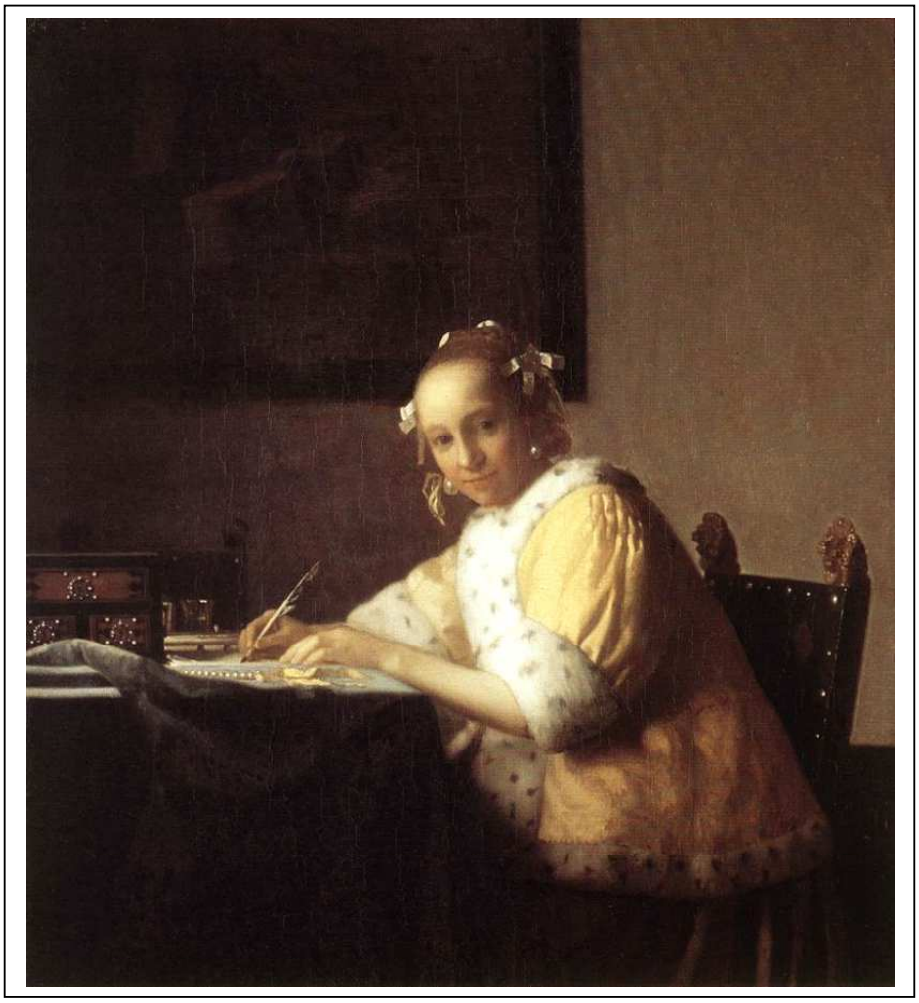
desde pajes a escritores de libros y estudiantes pobres, circulan relaciones de sucesos, poesías, vaticinios, caballerías, tratados genealógicos, historias, etc. El manuscrito se especializó en una serie de funciones que lo distinguían de lo tipográfico, entre las cuales se encontraban las de satisfacer la voluntad de una mayor reserva de intimidad y un relativo secreto, teniendo una cierta aureola de desinterés comercial frente a los impresos. La carta manuscrita supone crear un público diminuto, individual e identificable, frente al público masivo y desconocido de las prensas. Para la nobleza, el manuscrito, por su reproducción no mecánica y su aureola de originalidad, distingue a sus propietarios de la vulgarización y e mercantilismo del impreso, permitiendo además una difusión controlada

El manuscrito se reserva también para textos no destinados a la publicación pero que contenían datos de interés para sus poseedores, como cartas personales o diarios, y este tipo de literatura privada fue muy aconsejada por los protestantes. En estas autobiografías, muy estudiadas para el caso de los artesanos, hay una serie de temas centrales: casi ninguna deja de mencionar la mortandad causada por la peste y otras epidemias. Se habla poco del carnaval y otras fiestas populares, así como de sus oficios artesanales, y en los pocos textos que dan noticias del trabajo, se ofrecen opiniones acerca del mismo, ocupando el lugar más destacado la conexión entre trabajo e identidad personal y valía propia, aunque en el siglo XVIII se presenta el trabajo como un ingrediente básico de todo un mundo social, con sus propios ritmos, costumbres y choques de intereses individuales y de grupo. Los viajes realizados son muy mencionados, y se abordan muy variados asuntos familiares, poniendo de relieve la vinculación con las mujeres e hijos, siendo escasas las alusiones a la sexualidad[315]. De un grupo social diferente procede Samuel Pepys, que entre 1660 y 1669 escribiría un diario privado con un elevado nivel de franqueza.

La Edad Moderna contempla un aumento de la correspondencia escrita gracias al crecimiento de la alfabetización y al aumento de la conciencia de desarraigo motivada por las movilizaciones militares y la emigración a Indias: las ausencias prolongadas de españoles y portugueses motivaron un largo uso de la forma epistolar, y el ir y venir de las cartas era una realidad cotidiana, tanto entre los grandes personajes como entre los más modestos emigrantes a Indias, siendo una de las prácticas de cultura escrita más frecuentadas por las mujeres. Ni siquiera los analfabetos se libraron de la necesidad de escribir o de leer cartas, siendo la confidencialidad uno de los motivos que sostiene la producción epistolar. Tanto hablar mediante cartas despertó la conveniencia de poner orden en las mismas y en el modo de escribirlas, conociendo una gran divulgación los artes, estilos de escribir, formularios y manuales de escribientes. Estos manuales epistolares, integrados en el conjunto de las normas y usos de civilidad, contribuyeron a la expansión de la civilización cortesana, promoviendo una específica educación de las costumbres y de los gestos: la escritura debía atenerse a la observancia de ciertas reglas, y en la manera de escribir las cartas estaba puesta la representación misma del decoro y la distinción requeridas por la sociedad cortesana en la Europa moderna. Si en Inglaterra los manuales epistolares atienden las demandas de las clases subalternas, en los países latinos proponen un repertorio de modelos en el que suelen faltar los asuntos íntimos o privados, mientras que abundan las cartas de pésame o consolación, ofrecimiento de servicios, cumplidos,

[315] AMELANG, James, *El vuelo de Icaro*, Madrid, Siglo XXI, 2003.

reclamaciones y muestras de amor galante. No obstante, las cartas escritas por mujeres abundan con mayor atención en los detalles familiares y cotidianos [316].



Vermeer der Delft, *Dama escribiendo una carta* (1667). Esta temática sería muy cultivada por el también holandés Gerard Ter Boch (1617-1681).

Diarios íntimos y cartas constituían vías de expresión literaria para las mujeres alfabetizadas. La escritura de cartas se puso de moda entre las mujeres de la aristocracia y la clase media, y en Francia el interés por escribir cartas estaba ligado al estilo íntimo y conversador de la cultura de salón parisina. Del mismo modo que el salón, el modo epistolar ofrecía un entorno comunicativo más íntimo y más directo que los tradicionales

[316] CASTILLO GOMEZ, Antonio, *Entre la pluma y la pared: una historia social de la escritura en los Siglos de Oro*, Madrid, Akal, 2006. Sobre la correspondencia, también, SANCHEZ RUBIO, Rocío, y TESTON RODRIGUEZ, Isabel, *El hilo que une. Las relaciones epistolares entre el Viejo y el Nuevo Mundo (siglos XVI-XVIII)*, Cáceres, 1989. SANCHEZ RUBIO, Rocío, y TESTON RODRIGUEZ, Isabel, *Cultura epistolar en la alta Edad Moderna*, Madrid, Universidad Complutense, 2006. También se pueden ver los dossieres publicados en las revistas *Cuadernos de Historia Moderna* (anejo IV, 2005) de la Universidad Complutense de Madrid, o *Manuscrits* (29, 2011) de la Universidad Autónoma de Barcelona.

modos de interacción cortesanos. Las cartas favorecían cierto tono personal y conversador, que a su vez contribuía a que sus autoras desarrollaran los rasgos de la novela del siglo XVIII. La correspondencia privada permitió que las mujeres educadas cultivasen sus destrezas literarias sin poner en peligro la modestia que podría verse comprometida mediante lo impreso, y en el siglo XVIII la escritura epistolar se hizo un género sobre todo femenino [317]. Quizás el ejemplo más conocidpo corresponda a Madame du Sevigné (1626-1696), que mantuvo una larga correspondecia con su hija Françoise (1646-1705) en 1671-1696, y que constituye una valiosa fuente de información de los chismorreos de la corte de Luis XIV.

La correspondencia escrita en territorio americano enviada a la Península Ibérica ha resultado una de las vías más desarrolladas en los estudios históricos de la cultura escrita. El abanico de enfoques es notable y supera el marco atlántico, aunque las rutas de las cartas hayan seguido el nudo de conexión del océano. Una parte de los estudios se ha centrado en las denominadas "cartas privadas" o "cartas particulares", que remitieron los españoles en América a sus familiares en los territorios españoles de la Monarquía Hispánica. Estas se encuentran, generalmente, en expedientes de pasajeros a Indias, acompañando documentos presentados ante la administración, pleitos, etc. El trabajo de Otte es quizás el más citado, al recoger 650 cartas escritas entre 1540 y 1616. Conviene recoger la opinión de Domínguez Ortiz, que al analizar este libro consideraba tres los pilares que podían interesar de estos testimonios: a) los móviles que impulsaban a los emigrantes; b) los sentimientos expresados a sus parientes o amigos en España; c) las "imágenes que les transmitían acerca de las Indias". Este trabajo se complementa con el de Macías y Morales Padrón dedicado al siglo XVIII que viene a mostrar la riqueza y diversidad de escritos, tanto por la procedencia americana como por sus destinatarios en España, muestra de una emigración muy diversificada, de múltiples orígenes territoriales y sociales.

Aunque sería discutible considerar las cartas como testimonios íntimos, en losque se expresen ideas sin frenos de ningún tipo, como si no estuvieran sometidas a ciertas reglas del juego simbólico de las relaciones sociales, o como si pudieran ser ajenas al ejercicio del poder y la representación social, algo que empieza en la propia etiqueta del saludo y se mantiene hasta la despedida en las cartas de todo tipo, siguiendo el principio de civilidad que N. Elías intentó definir, marcando con los cambios retóricos toda una evolución de las maneras de autobiografiarse en las cartas. Un aspecto el de la carta como breve historia de vida, auténtica microbiografía fragmentada, que no ha despertado tanto interés, ya que el contenido histórico de las misivas, el valor para entender a un personaje relevante o la voluntad de servir para explicar fenómenos ajenos a la propia carta, como es el hecho mismo de la emigración, han pesado más en el análisis. Esto ha hecho que la carta sirva para saber otras cosas y resolver dilemas, pero la propia carta plantea otros, con interrogantes inquietantes sobre los motivos de la escritura en un momento de "sempre più impellente necessità di comunicare, enche oltreoceano, sia sul piano pubblico, sia sul piano privato". La mera agrupación de estas cartas, de procedencias geográficas diversas, realizadas por manos con habilidad desigual no siempre bien entrenadas, realizadas con diferente dominio gráfico, etc. abre inquietantes interrogantes.

[317] VAN HORN MELTON, James, *La aparición del público durante la Ilustración europea*, Valencia, Universidad, 2009.

El riesgo, si puede decirse así, es construir una categoría única de cartas de un universo diverso, cambiante, en el que el hilo que une está entreverado de manera muy desigual de asuntos de familia o negocios, de cuestiones públicas o privadas. El arte combinatorio ha permitido reunir grupos de cartas de acuerdo a criterios muy diferentes, bien por el área geográfica de origen de los emigrantes, teniendo en cuenta la consideración (nada desencaminada) de la comunicación con los familiares que dejaron en sus lugares de nacimiento[318] .

La alfabetización.

Todas las series utilizables atestiguan en Europa un gran avance de los porcentajes de firmas. En Escocia, las firmas recogidas para el National Covenant de 1638 y para el Solemn League and Covenant de 1643 establecen un porcentaje de alfabetización masculina del 25%. En la década de 1750 los porcentajes de firmas de los testigos citados ante la suprema corte de justicia dan un índice del 78% para los varones y el 23% para las mujeres, lo que permite dar unos porcentajes nacionales del 65 y el 15 respectivamente. En Inglaterra las firmas recogidas para el juramento de fidelidad de 1641 y el Covenant de 1644 dan una alfabetización masculina del 30%. En la segunda mitad del siglo XVIII los porcentajes de los registros matrimoniales de la Iglesia anglicana dan unos índices del 60% para los hombres y entre las mujeres del 35% en 1750 y del 40% en 1790. En Francia las firmas de los contrayentes en los registros parroquiales muestran que en 1686-1690 firman el 29% de los varones y el 14% de las mujeres en 1786-1780 el 48 y el 27 respectivamente. La escritura, como vemos, se hace más usual.

En otros países existen progresiones generales verificadas en el ámbito urbano o regional. En Amsterdam (documentación notarial) las tasas son del 57% para los hombres y el 32 para las mujeres en 1630 y el 85 y el 64 en 1780. En Turín (capitulaciones matrimoniales), el 71 de los hombres y el 43 de las mujeres en 1710 y el 83 y el 63 en 1790. No obstante, también se han constatado regresiones, que dependen del deterioro de la red escolar o de la afluencia de inmigrados menos alfabetizados o de la mediocre coyuntura económica, por lo que el proceso no fue continuo.

La alfabetización no es uniforme. Siempre hay una diferencia a favor de los varones, ya que durante mucho tiempo la instrucción en la escritura de las niñas se consideró innecesaria. La segunda diferencia la marca la procedencia social. En la Inglaterra rural del siglo XVII los clérigos, los caballeros, y los grandes comerciantes casi siempre saben firmar, entre los artesanos cualificados y los labradores el porcentaje es del 70-80%, en la mayor parte de los oficios la mitad, trabajadores de la construcción, pescadores, pastores y jornaleros presentan un índice del 25%. El mundo urbano presenta unas tasas más altas que las zonas rurales. Y, en general, la Europa del norte y del noroeste

[318] RUEDA RAMÍREZ, Pedro, "La cultura escrita en el mundo atlántico colonial", *Erebea*, 2, 2012.

está más alfabetizada que la Europa periférica: a fines del siglo XVIII los porcentajes masculinos son del 71% en la Francia al norte de la línea Saint-Malo-Ginebra, el 61 en los Paises Bajos Austriacos, el 60 en Inglaterra y el 65 en Escocia, frente al 45 en Emilia a inicios del siglo XIX y el 35 (reclutas) en la Suecia de 1870. No obstante, en esta Europa periférica hay que distinguir las zonas en las que la capacidad de leer apenas está más desarrollada que la de escribir (Italia) y aquélla en la que una distancia inmensa separa ambas: en una Suecia en la que pocos saben escribir, el 80% de los varones y de las mujeres saben leer a mediados del siglo XVIII ya que desde 1686 la Iglesia luterana ha emprendido una amplia campaña de enseñanza de la lectura para que todos puedab acceder a la Biblia, y esta situación es la misma en Dinamarca y quizás en Escocia[319]. Por poner un ejemplo cercano, en el Cádiz de 1675 están alfabetizados el 61% de los varones y el 16,4 de las mujeres, ascendiendo dichas proporciones en 1800 al 59,2 y el 45,5 respectivamente. Por contrastar con el ámbito rural, el 23,6% de los varones del Puerto de Santa María, el 14,7 de los de Medina Sidonia y el 10,5 de los habitantes de Alcalá de los Gazules estaban alfabetizados en 1675. Profesiones liberales, grandes y medianos comerciantes y funcionarios letrados lo están en un 70-100%, los artesanos en un 25-50%, los trabajadores de la tierra en un 10-20%[320].

Según Munck hay que tener en cuenta además las barreras lingüísticas. El sur de Francia se encontró con más problemas de alfabetización, porque el provenzal y sus dialectos no habían desarrollado una ortografía estable, y entraban muy raras veces en la imprenta, mientras que los dialectos escritos más cercanos al francés, utilizados en las escuelas y la administración, no se hallaban lo suficientemente extendidos. En las Tierras altas de Escocia, el conocimiento del inglés era muy limitado, y la extravagante transcripción fonética del gaélico lo alejaba de la imprenta, a lo que hay que añadir la hostilidad mostrada por las Tierras Bajas hacia las Tierras altas, por su jacobitismo y su catolicismo. Hubo una campaña cultural antigaélica prohibiéndose incluso enseñar a leer en esta lengua. Solamente en 1767 se tradujo al gaélico el Nuevo Testamento, y en 1801 el Viejo, por lo que hubo muchas comunidades que vivían en un aislamiento casi total del exterior[321].

No hay que deducir que la lectura sea una consecuencia del protestantismo. Ya a mediados de la década de 1520 Lutero abandona la exigencia de la lectura individual de la Biblia por otro proyecto que destaca la predicación y el catecismo. Hasta el pietismo, ya en el siglo XVII, la relación individual con la Biblia no se plantea como una exigencia general, primero propugnada por la enseñanza recíproca de los conventículos religiosos, y luego afirmada por los Estados en la reglamentación de los programas de las escuelas elementales. En Alemania, si en el siglo XVI la Biblia es un libro de pastores, a inicios del XVIII es un libro de todos, producido en serie a un precio muy bajo. De ahí el aumento de

[319] CHARTIER, Roger, “Las prácticas de lo escrito”, *Historia de la vida privada*.

[320] PASCUA SANCHEZ, María José, "Aproximación a los niveles de alfabetización en la provincia de Cádiz (las poblaciones de Cádiz, El Puerto de Santa María, Medina Sidonia y Alcalá de los Gazules entre 1675 y 1800)", *Trocadero*, 1, 1989.

[321] MUNCK, Thomas, *Historia social de la Ilustración*, Barcelona, Crítica, 2001, pp. 79-80.

la alfabetización: en la Prusia oriental el porcentaje de campesinos firmantes pasa del 10 en 1750 al 25 en 1765 y el 40 a fines del XVIII[322].

La censura.

Desde la invención de la imprenta, los poderes públicos asumieron el control dela impresión, los impresores y las ediciones, y en el siglo XVI la censura estatal se convirtió en una actividad sistemática, provocada tanto por el desarrollo dela imprenta como por las reformas religiosas. Ya durante el pontificado de Alejandro VI se toman medidas para controlar la impresión de libros, averiguar sus autores y destruir los libros heréticos en una serie de obispados alemanes, medidas ampliadas a toda la cristiandad en el Concilio de Letrán. Con la aparición del luteranismo es cuando se realizan los primeros catálogos de libros prohibidos en la Sorbona (1544), Lovaina (1546), Venecia, Lucca y Siena, publicando el papa Paulo IV en 1564 un Indice de libros prohibidos con la intención de que fuera respetado en todos los países católicos.

INDEX LIBRORVM
PROHIBITORVM,
CVM REGVLIS CONFECTIS
per Patres a Tridentina Synodo delectos,
auctoritate Sanctiss. D.N. Pij IIII,
Pont. Max. comprobatas.
VENETIIS, M. D. LXIIII.

Portada del Indice romano de libros prohibidos (1564).

[322] CHARTIER, Roger, "Las prácticas".

Un caso arquetípico de censura es el de España[323]. En principio, la política seguida por los Reyes Católicos ante la imprenta fue bastante liberal, promulgándose en 1480 una pragmática por la que se libraba la importación de libros de trabas fiscales o censorias. Pero esta política cambia con el tiempo: desde 1502 el estado español se reserva el derecho de controlar las impresiones y las importaciones de libros estableciéndose que podían impartir licencias de impresión los presidentes de las Chancillerías de Valladolid y Granada, los arzobispos de Toledo, Sevilla y Granada y los obispos de Burgos y Salamanca. Con el tiempo la censura de los libros se endurecería, y muchas tareas pasarían a manos de la Inquisición: primeramente, delación del libro al Consejo, a los tribunales locales o a los visitadores. El libro era remitido a los calificadores que analizaban su contenido y emitían su dictamen, quemándose las obras si estaban prohibidas en su totalidad. Control de la impresión: desde 1558 se necesita una licencia previa del Consejo de Castilla donde se realizará la censura del original. Control de la circulación de los libros: desde 1558 se deja en manos de la Inquisición el control de la entrada de libros en España, debiendo realizar el registro de todas las mercancías que vinieran en los barcos y la revisión de las balas de los libros. Inspección de las librerías desde 1558, a partir de 1605 se manda a los libreros realicen un inventario de los libros que tenían consignando al margen el nombre de las personas a quienes se los vendían. Inspección de bibliotecas de instituciones y particulares, con el tiempo se conceden muchas dispensas e incluso hay quienes a cambio de dinero consiguen la autorización de Roma de leer las obras condenadas por la Inquisición. Los edictos de fe se hacen públicos cada año e invitan a los lectores a denunciar los libros prohibidos.

Todo ello se completaba con los índices promulgados por la Inquisición. El primero, promulgado en 1551, es una mera copia del índice de Lovaina de 1550 con una lista de los libros prohibidos en España. Se promulgan una serie de disposiciones genéricas que afectan a biblias y testamentos en lengua vulgar, libros de nigromancia, arábigos o hebraicos, con omisión del título, autor o pie de imprenta, con pinturas, figuras o imágenes con elementos insultantes para la devoción de los santos o la Virgen, o con cierto sabor a herejía. En 1559 se promulga el índice de Valdés, que prohibe los libros sin nombre de autor, impresión o lugar escritos después de 1525, las traducciones totales o parciales de la Biblia al romance, los libros de horas con supersticiones, los libros arábigos o hebraicos con ceremonias de moros o judíos, los libros de nigromancia, necromancia o ritos supersticiosos, los libros con introducciones, dedicatorias, comentarios, anotaciones o glosas de autores herejes, manuscritos que tratasen de la Sagrada Escritura, los sacramentos o la religión cristiana. Contenía listas de libros en latín, castellano, alemán, francés y portugués prohibiéndose todos los libros de autores herejes (que eran los que aparecían con todas sus obras prohibidas).

El mejor índice es el de Quiroga de 1583-1584 que contiene un índice y un expurgatorio. Se redacta en colaboración con las universidades, contiene un expurgatorio y listas de libros en latín, castellano, portugués, italiano, francés, flamenco y alemán dentro de cada idioma las obras están separadas por orden alfabético. Distingue entre heresiarcas (fundadores de herejías) cuyas obras son prohibidas en su totalidad y herejes, de los que se

[323] PINTO CRESPO, Virgilio, *Inquisición y control ideológico en la España del siglo XVI*, Madrid, 1983.

prohiben las obras de religión y se admiten las demás siempre que no contengan errores.

Los restantes índices inquisitoriales serán los de Sandoval y Rojas (1612), Zapata (1632), Sotomayor (1640, prohibe las obras contrarias a la fe católica o romana, de nigromancia, astrología o que fomenten la superstición, que traten de amores o enseñen cosas lascivas o contrarias a las buenas costumbres, y las pinturas, esculturas y representaciones deshonestas), Vidal-Marín (1707), Prado y Cuesta (1747, fue redactado por dos jesuitas que añadieron un suplemento de libros jansenizantes copiado de la *Bibliotheque Janseniste* publicada por el padre Colonia que incluyó numerosas obras hostiles a los jesuitas y que fue condenado por Roma en 1745) y el de 1790, que carece de expurgatorio.

La eficacia fue relativa: todavía en el siglo XVI pasaban cinco años entre edición y prohibición de una obra, y en el XVIII todos los sistemas de control se derrumban: no todos los comisarios tienen el mismo celo, hay un amplio contrabando de libros, las visitas a librerías son escasas, se tarda dos o tres años entre que aparece una obra y se condena, los libreros ocultan obras, los libros destinados a la corte solamente son inspeccionados cuando llegan allí, etc.

Si para los historiadores conservadores la Inquisición no ejerció una actuación negativa, ya que de otro modo no podría haberse dado el Siglo de Oro, Bennassar señala que éste desarrolló una producción literaria y no científica ni filosófica, y que España permaneció al margen de la renovación cultural europea de fines del XVII. Marcelin Defourneaux indica cómo "*no ha cerrado de hecho a España a la cultura europea...mas ha dado a algunos de los que vivían en el interior de sus fronteras la impresión de vivir encerrados en una prisión intelectual*"[324]. Escritores como Fray Luis de León, Juan de Avila, Olavide, Samaniego y Jovellanos hubieron de comparecer ante el Santo Oficio, y Antonio Márquez considera que la ineficacia señalada por Defourneaux no se puede aplicar al siglo XVI, desapareciendo íntegramente algunas ediciones incluidas en los Indices, amén de que las obras incluidas en los mismos no volvieron a imprimirse durante doscientos años. Pardo Tomás, estudiando los libros científicos, ha demostrado la eficacia del sistema hasta 1640, momento a partir del cual se inicia de la decadencia. Pero el problema "*no reside en saber cuantos libros prohibidos superaron las barreras inquisitoriales, cuántos se conservaron o cuántas personas los leyeron; el problema es que tales libros no eran productivos. Podían ser comprendidos y asimilados individualmente, pero no se podían incorporar a las conversaciones cotidianas, no podían ser citados e integrados en nuevos textos*"[325]. La Inquisición desconfió sistemáticamente de los lectores "poco instruidos", controló y reprimió mucho más a las capas semi-instruidas que a las elites intelectuales de los diversos reinos, fueran éstas pequeñas y débiles o no tanto, según vamos averiguando últimamente. Estas elites intelectuales, durante la mayor parte del tiempo, una vez se superó el enfrentamiento con algunos sectores de las primeras generaciones de humanistas, no preocuparon demasiado a los censores inquisitoriales, porque en ellas abían encontrado casi

[324] DEFOURNEAUX, Marcelin, *Inquisición y censura de libros en la España del siglo XVIII*, Madrid, Taurus, 1974.

[325] BETHENCOURT, Francisco, *Historia de las Inquisiciones. Portugal, España e Italia*, Madrid, 1997.

siempre complicidad y colaboracionismo. En cambio, los grupos urbanos semi-instruidos, los lectores libres o que querían serlo, las mujeres, los jóvenes, los no universitarios o tonsurados, fueren sometidos a un control mayor, a una tensión implícita entre su acceso a la lectura y el miedo a la curiosidad, a la novedad[326].

Por lo que se refiere a Francia, desde el siglo XVI la censura la ejerce la Chancillería, que concedía la licencia de impresión, y a fines del XVII el gobierno limitó el mercado editorial a 36 impresores, concediendo a los libreros parisinos un monopolio de este negocio. En el siglo XVIII, la censura involucra una gran burocracia en torno a dos autoridades, el Canciller de Francia y el Lugarteniente General de la Policía. El primero se ocupa de los textos que se iban a imprimir por primera vez, la policía se hacía cargo de las infracciones de la normativa y de los panfletos y periódicos que operaban al límite de la legalidad. Todos los manuscritos originales debían ser sometidos a la censura del Director de la Librería, y éste lo remitía a los censores, pero la censura previa no funcionó de un modo especialmente opresivo en la segunda mitad de siglo, desde que entre 1750 y 1763 Malesherbes ocupó el puesto de Director de la Librería. Durante su período creció la utilización del permiso tácito, una forma de permiso escrito que se reservaba la aprobación oficial, pero protegía al autor y el editor de las posibles represalias, se solía utilizar para obras que se consideraban inofensivas, pero que debían aparecer como impresas fuera de Francia. Se podía recibir también una simple tolerancia, esto es, una promesa verbal de que la posible persecución policial solamente se iniciaría tras previo aviso[327].

En los países protestantes también existió la censura, aunque en el siglo XVIII el debilitamiento de la ortodoxia provocó que en algunos hubiera una amplia libertad de prensa, sobre todo en Holanda e Inglaterra. En Inglaterra la ley de autorizaciones de 1662 había sentado las bases del poder de la censura de la corona y de la regulación del comercio de libros. Bajo la ley e autorizaciones la censura fue ejercida por diversas autoridades, entre las que se encontraban los dos secretarios de estado (para obras históricas y políticas). El presidente de la cámara de los Lores (derecho), el gobernador (heráldica), el arzobispo de Canterbury y el obispo de Londres (teología) y los rectores de Oxford y Cambridge (medicina y filosofia). Además de exigir la inspección gubernamental de todo cargamento de libros, panfletos y periódicos procedentes del extranjero, la ley limitó el numero de imprentas a veinte. La ley fue derogada en 1695, eliminando la maquinaria censoria de los Estuardo y los límites relativos al numero de impresores autorizados a publicar y vender periódicos y revistas, proliferando las empresas editoriales[328]. No obstante, había limitaciones, la ley del libelo se aplicaba contra las obras difamatorias y contra cualquier

[326] PARDO TOMAS, Jose, Censura Inquisitorial y lectura de libros cientificos. Una propuesta de replanteamiento, *Tiempos modernos*, 9, 2003-2004. También podríamos destacar sobre la censura inquisitorial a PEÑA DIAZ, Manuel, *Escribir y prohibir. Inquisición y censura en los siglos de oro*, Madrid, Cátedra, 2015.

[327] MUNCK, Thomas, *Historia social de la Ilustración*, pp. 128-129. El gran especialista en la literatura clandestina en la Francia del XVIII es Robert Darnton,vid. *Edition et sédition: l' univers de la littèrature clandestine au XVIIIe siècle*, París, Gallimard, 1991, o *The Forbidden Best-Sellers of Pre-Revolutionary France*, 1996, traducción española México, FCE, 2008. También, NEGRONI, B. de, *Lectures interdites. Le travail des censeurs au XVIIIe siécle*, Paris, 1995.

[328] VAN HORN MELTON, James, *La aparición del público*, p. 36.

publicación que se considerara injuriosa para la paz pública, y cualquier ataque al parlamento, el rey y sus ministros se podía interpretar como sedicioso: entre 1760 y 1790 se celebraron setenta juicios por este motivo, lo que ahogaba económicamente a los periódicos pequeños

Opinión pública y prensa.

En 1962 Habermas publicaba la *Historia y critica de la opinión pública*, traducida al francés y al inglés en 1978 y 1989 respectivamente. Vuelve la vista hacia finales del siglo XVII y el siglo XVIII, cuando surgió en su forma clásica lo que llama la esfera publica burguesa, un dominio de comunicación marcado por unos nuevos espacios de debate, unas formas urbanas de sociabilidad y de espacio público más abiertas y accesibles y una explosión de la cultura impresa en forma de revistas, periodismo político, novelas y crítica. Reconocía que la supuesta apertura e igualitarismo de la esfera pública burguesa escondían en su interior intereses de clase, y que en los siglos XIX y XX sería absorbida por la cultura de consumo de masas. Esta esfera pública era la consecuencia del auge de los modernos estados nación que monopolizarían la fuerza y la violencia, convirtiéndose el estado en la esfera del poder político y la sociedad como el dominio del interés y la actividad privados.

El segundo proceso seria el desarrollo del capitalismo, que desvincularía aún más el estado y la sociedad. Como el mercado reemplazo al hogar en tanto que lugar primario de producción e intercambio, la esfera de la familia y el hogar se transformaría y se privatizaría cada vez más. Todo este proceso comenzaría en Inglaterra a finales del siglo XVII, donde ya encontramos una esfera publica politizada, que descansaba sobre tres pilares. En primer lugar, se afirmaba que eran los dictados de la razón y no la autoridad o identidad del hablante quienes habían de ser los árbitros del debate, y la pertenencia no estaba basada en la jerarquía aunque sí presuponía educación. En segundo lugar, nada era inmune a la critica, ni siquiera la religión, el gobierno o los privilegios. Finalmente, era una esfera hostil al secreto, siendo un principio esencial el de la publicidad, opuesto a la noción absolutista del arcanum, secreto o misterio en el que actuaban los gobernantes. Frente a la *Dialéctica de la Ilustración* (1947) de Adorno y Horkheimer, que se habían ocupado de la cara más oscura de la racionalidad en tanto que fuente de control y dominación tecnocráticos, Habermas se inclinaba por subrayar el potencial democrático y emancipador de la Ilustración .

Los puntos de vista de Habermas tienen sus criticas. Emplea un marco marxista bastante convencional, y hoy día no se sostiene que la burguesía fuse un grupo cohesionado y con conciencia de clase, y el hecho de que quienes dominaran la esfera publica fuesen acomodados no los convierten en burgueses. Centrarse en el carácter subversivo de la esfera pública ilustrada pasa por alto la resistencia de las instituciones del Antiguo Régimen, que fueron capaces de reconocer el potencial comunicativo de la esfera pública,

apelando la corona y las instituciones tradicionales a la opinión publica para movilizar su apoyo. En realidad, se ensanchaba la distancia entre los acomodados y los plebeyos. Las feministas, como Joan Landes, le critican por ignorar las cuestiones de género. Considera que la Revolución francesa ha marcado el triunfo del discurso masculino de separar lo privado (femenino) y lo público (masculino), cuando en la realidad del siglo XVIII las mujeres tuvieron un alto grado de participación en la esfera publica, estando en teatros, salones y sociedades de debate[329].

En la Edad Media el púlpito había sido el principal modelador de la opinión pública y desde el siglo XVI tanto católicos como protestantes redescubrieron las inmensas posibilidades del sermón. Pero la gran novedad es el desarrollo de la propaganda impresa por medio de panfletos y hojas volantes con textos breves y elocuentes, de mensaje claro y lenguaje sencillo acompañadas frecuentemente de ilustraciones de carácter satírico. En la mayoría de los casos el texto consistía en algunos versos jocosos. La mayoría de los panfletos conservados datan de la Guerra de los Treinta Años, la Fronda y la Revolución inglesa: en este último caso, entre 1640 y 1661 se editaron unos 15.000 panfletos.

El desarrollo de la propaganda está ligado al nacimiento de la prensa periódica. Los primeros antecedentes son los *avvisi*, boletines de comerciantes surgidos en Italia a mediados del siglo XVI, incluyendo noticias de negocios y de otros aspectos de interés (Kamen). Según Infelise, a quien seguimos, sobre hojas expresamente concebidas para informar sobre los sucesos políticos y militares, se tienen noticias desde el siglo XV. El sistema se nfue perfeccionando en el siglo XVI, y en ciudades como Roma o Venecia escritores profesionales redirigían hojas en las que unían noticias que habían obtenido de cartas y de otros avisos recibidos por correo, a los que añadían otros de composición propia. Una vez escritas, se difundían por Italia y Europa mediante el correo. Algunas ciudades europeas tendieron a asumir el papel de centro de producción y difusión de documentos de este tipo por converger en las mismas redes de relaciones políticas, diplomáticas, religiosas o comerciales: Roma, Venecia, París, Colonia, Frankfurt, Amberes o Amsterdam. En Italia este material recibía el nombre de avviso, aunque hacia 1560 comienza a utilizarse el término gazetta. Embajadores y pequeños estados mantenían relaciones con los escritores de hojas, por lo que los gacetilleros pasaron a ser el prototipo del escritor sobornado dispuesto a venderse al mejor postor[330].

Pero el primer periódico propiamente dicho solamente surge con la *Relation* mensual editada por el impresor de Estrasburgo Johann Carolus desde 1609 que contiene reportajes de 17 ciudades europeas. No hubo semanarios hasta la aparición en 1615 del *Frankfurter Zeitung*. El primer periódico francés se publica en Amsterdam en 1620. El auge de la prensa fue favorecido por el deseo de los distintos estados europeos de dar publicidad a sus ideas (desde 1631 y por instigación de Richelieu se publica semanalmente

---

[329] Seguimos a VAN HORN MELTON, James, *La aparición del público*. Más sobre opinión pública en FARGE, Arlette*, Dire et mal dire. L' opinion publique au XVIIIe siécle*, París, 1992.

[330] INFELISE, Mario, "Los orígenes de las gacetas. Sistemas y prácticas de la información entre los siglos XVI y XVII", *Manuscrits*, 23, 2005.

la *Gazette*, y este ejemplo será seguido por Florencia en 1636, Roma en 1640, Génova en 1642, Holanda en 1649 y España en 1661) y el deseo de las distintas facciones políticas de airear sus opiniones con regularidad: en la Inglaterra de 1645, en plena guerra civil, se publicaban más de 700 periódicos[331].

No será hasta el siglo XVIII cuando la prensa conozca su madurez definitiva. En Holanda la *Gazette* de Utrecht y la *Gazette* de Leyden publicadas desde el siglo XVII siguen teniendo un gran éxito en toda Europa, incluyendo noticias de todo tipo, caracterizándose por su gran independencia. En Inglaterra tampoco había censura previa, y en 1702 surge el primer diario, el *Daily Courant*, que se prolongaría hasta 1735. Los principales periódicos que se publicaban eran de cuatro tipos: el diario político, la gaceta moral (destacando *The spectator* de Addison), la hoja de anuncios y la revista o magazine (siendo el primero *The gentleman' s magazine*, periódico mensual publicado desde 1731 y que finalizaría en 1922). Se trataba de una prensa muy combativa y con un fuerte carácter político. El semanario moral nació en Londres con el periódico *Tatler (*1709-1711) y sobre todo con el *Spectator* (1711-1712), que ofrecía un comentario sobre cualquier cosa, la religión, el matrimonio, la educación de los hijos, la etiqueta, el vestuario o el comercio, criticando el libertinaje, el alcoholismo y la infidelidad, aunque en un tono moderado y amable que pretendía instruir a los lectores con humor e ingenio. Llego a alcanzar tiradas de 20 a 30.000 ejemplares, encontrándose con frecuencia disponible en los cafés. Estos semanarios, que también los podemos encontrar en Alemania y Francia, facilitaron la transición hacia una cultura impresa mas secular, mostrando que un genero no religioso podía entretener e instruir moralmente a los lectores. Su preocupación por la experiencia privada atraía una considerable lectura por parte de las mujeres. Al centrarse en termas como el matrimonio, la educación de los hijos o la moda, los semanarios morales estaban especialmente pensados para atraer a lectoras de la clase media. Los semanarios morales eran feministas en la medida en que consideraban a las mujeres tan capaces de ilustrarse como a los hombres, la mayoría propugnaba reformas en la educación femenina y defendía el derecho de las mujeres a participar en la cultura literaria de su tiempo, pero no creían que las mujeres debieran convertir sus intereses intelectuales en una profesión. La lectura había de mejorarlas moralmente, no promocionarlas profesionalmente[332].

En Francia los principales periódicos de esta época son la *Gazette de France*, el periódico oficial, el *Mercure de France* de carácter político y el *Journal des savants* para las crónicas literarias y de sociedad. Hasta 1777 no surge el primer diario, el *Journal de Paris*. En los restantes países europeos el desarrollo de la prensa fue menor ante la censura, y los periódicos solamente se desarrollaron en las ciudades libres alemanas como Francfort, Hamburgo, Colonia y Augsburgo. Federico II de Prusia, que se daba cuenta del inmenso poder de la prensa, fundó en Cléves el *Courrier du Bas-Rhin* donde daba publicidad a su política, concediendo asimismo subvenciones a periódicos europeos en lengua francesa.

La comparación entre la prensa inglesa y francesa del XVIII es muy ilustrativa. La francesa era menos dinámica en el reflejo del debate político contemporáneo, socialmente

[331] KAMEN, Henry, *La sociedad europea 1500-1700*, Madrid, Alianza, 1986.

[332] VAN HORN MELTON, James, *La aparición del público*, p. 127.

más exclusiva y editada mayoritariamente por y para la élite, siendo menos habitual el fenómeno de las suscripciones de los cafés a los periódicos, desarrollándose con mayor lentitud los anuncios comerciales y personales, y los aspectos económicos y sociales (comentarios sobre manufacturas, comercio, pobreza o criminalidad son temas desarrollados con mayor paternalismo), pero se trata de forma más rigurosa los temas literarios, artísticos y filosóficos: eran enfocados con un tono más propio del salón que del café. En Inglaterra la prensa fue perdiendo el respeto a todo y a todos, adquiriendo claros tonos de "periodismo de alcantarilla", siendo un ejemplo de ello su tratamiento del asesinato de la amante del conde de Sándwich[333]. En Francia se convirtió desde 1789 en un elemento clave de la politización, en Alemania y Escandinavia fue más comedida, pero hizo importantes contribuciones al desarrollo de una opinión pública informada[334].

El conocido *French Liberty*, *British Slavery* de James Gillray (1792). El grado de libertad de expresión existente en Gran Bretaña permitió el nacimiento de la caricatura política ya en el siglo XVIII.

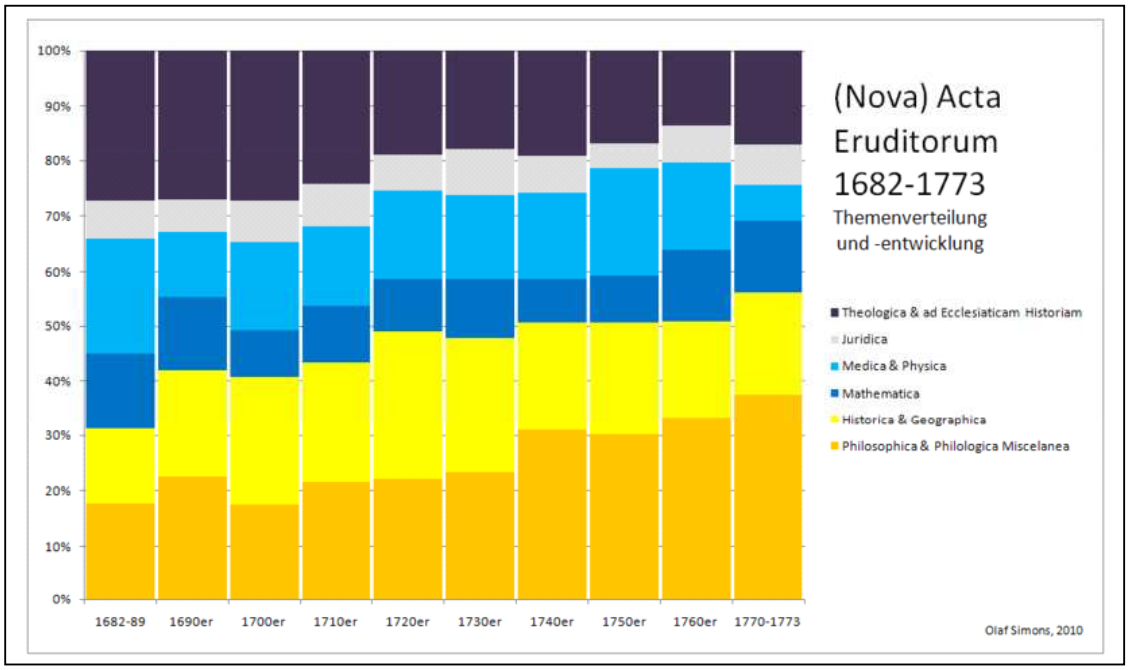
La prensa era un poderoso medio educativo, aunque se dirigía especialmente a las clases acomodadas y cultivadas, como nobles y burgueses, siendo ya por entonces un poderoso medio de intoxicación y manipulación de las noticias. La mayoría de los compradores eran de la élite, nobles, funcionarios, clero, abogado y algunos otros

[333] BREWER,John, *Un crimen sentimental. Amor y locura en el siglo XVIII*, Madrid, Siglo XXI, 2008.

[334] MUNCK, Thomas, *Historia social de la Ilustración* , pp. 179ss.

profesionales. La prensa experimenta una gran difusión: en 1746 Londres tiene 6 periódicos diarios, en 1790 son 14., El precio de los periódicos era de dos peniques en 1725 y seis en 1797, lo que los hacia inaccesibles por debajo de los artesanos cualificados, pero los periódicos se encontraban facialmente en los cafés. Se calcula que en 1780 las ventas semanales de los periódicos británicos eran de 340.000 ejemplares, frente a unos 80 o 90 mil en Francia. La gran contribución de la prensa radica en haber sabido desarrollar una nueva forma de difusión de la cultura, sobre todo científica, antes restringida a los círculos académicos, y en la politización de la sociedad al poder seguir de cerca los debates y medidas políticas llevados a cabo en las instituciones del estado, con comentarios que invitaban a la reflexión, la crítica y la acción.

Hay tres modelos de prensa durante toda esta época[335]. En primer lugar, un modelo político, como las gacetas, iniciándose la serie con la de Francia de 1631. Este modelo fue muy copiado en toda Europa, e incluso entre 1666 y 1795 se publicó una traducción francesa de la *London Gazaette*. En segundo lugar, un modelo social, iniciado con el *Mercure Galant* de 1672 que se preocupaba por las noticias de la corte y los ecos de sociedad y la moda, modelo seguido por algunas publicaciones periódicas para mujeres en el siglo XVIII.



Temática de las publicaciones reseñadas en las Acta eruditorum.

Y, finalmente, un modelo erudito, destacando el *Journal des savants* (1665). Este modelo fue seguido por una larga serie de publicaciones eruditas, como las *Philosophical Transactions* (1665), o las *Acta eruditorum* (1682-1782) publicadas en Leipzig, o las *Nouvelles de la république des lettres* (1684) editado por Pierre Bayle. Estas publicaciones inventaron un nuevo género literario, la reseña, y el análisis de las procedencia de las

[335] BURKE, Peter, *La traducción cultural en la Europa moderna*, Madrid, Akal, 2010.

publicaciones citadas nos permite una aproximación a la geografía europea del conocimiento. Si nos fijamos, por ejemplo, en el *Journal des Savants* entre los años de 1666 y 1679, se nos dan noticias de 547 publicaciones en latín, 426 en francés, 51 en italiano, 10 en inglés, una en alemán, tres en español, dos en portugués, y tres en griego, aunque ello no refleja tanto cuales son las lenguas de cultura de la Europa del momento (aunque es muy significativa la gran presencia que sigue teniendo el latín) cuanto las más necesarias para el *savant* francés, destacando, por encima de todas, el italiano. En cuanto a la geografía de estas publicaciones, París, naturalmente, con 280 libros latinos, 379 franceses, dos en italiano, y dos en griego, aparece a la cabeza, pero también podríamos destacar, fuera de Francia, la importancia de los centros holandeses (como Amsterdam, con 31 libros latinos y 4 franceses), alemanes (Francfort, con una docena de libros latinos), italianos (Roma a la cabeza de todos, con 15 textos latinos, 22 italianos y uno griego, seguida de Bolonia, con siete libros en latín y otros tantos en italiano) e ingleses (Londres, con 29 textos latinos, dos franceses, y diez ingleses; y Oxford, con 10 libros en latín). La Península Ibérica, como era de esperar, está prácticamente ausente, y lo mismo sucede con la Europa oriental[336].

Lugares de publicación de las reseñas aparecidas en *Göttingische Gelehrte Anzeigen*, 1775, según Claire Gantet.

[336] Datos de elaboración propia.

A partir de mediados del siglo XVIII hay un crecimiento acelerado de estas publicaciones, y un aumento del número de las que duran en el tiempo, y aumenta su extensión geográfica. Los redactores presentan en sus prefacios una imagen global del lector, un curioso, pero tambien un savant deseoso de tener conocimientro de los libros nuevos y de las novedades intelectuales (experiencias, descubrimientos o invenciones). Desde sus orígenes, esta prensa insiste más en su aspecto *savant* que *curieux*. En el Imperio desde mediados del siglo XVIII estas revistas comienzan a especializarse en campos particulares, como medicina, química o matemáticas (*Chyemisches Journal*, 1778). Sus textos son breves para ofrecer una mayor variedad al lector. Su periodicidad permite reaccionar rápidamente, insertar respuestas, correcciones, modificaciones o extensiones que pueden ser el origen de debates y de controversias. Los trabajos son regularmente actualizados o puestos en cuestión[337] . Algunas publicaciones aunan los tres modelos, como *The spectator*, muy copiado en toda Europa, destacando en España *El pensador* y *La pensadora gaditana* .

La prensa española.

Siguiendo a María Dolores Sáiz[338], los precedentes de la prensa española hay que buscarlos en las relaciones de sucesos, primero manuscritas y luego impresas, que versan sobre la conquista de Granada y Málaga, los descubrimientos en América y las conquistas españolas[339]. Destaca Sevilla donde se publican una serie de relaciones anuales llamadas avisos y en el siglo XVII Madrid con los *Avisos historicos* (1639-1644) de Pellicer y los *Avisos* (1654-1658) de Barrionuevo. En la segunda mitad del XVII surgen las gacetas que cubren la demanda de una información puntual caracterizándose por la periodicidad, la continuidad, la ampliación y la diversificación de los contenidos y un propósito de divulgación de las noticias. Las edita un sólo redactor, tipógrafo o escritor y son vendidas por ciegos. Surgen en Barcelona en 1640, en Sevilla en 1625 y en Madrid en 1661 con la *Gazeta de Madrid* fruto de la colaboración entre Juan José de Austria y Fabio Bremundan que utiliza como fuentes las noticias referidas en las gacetas extranjeras. Las noticias de Roma, Venecia, Viena, Suecia, Francia e Inglaterra son transcritas puntualmente, las noticias sobre temas nacionales aparecen aisladas.

---

[337] PFEIFFER, Jeanne, y VITU, Jean Pierre, Les journaux savants formes de la communication et agents de la construction des savoirs (17e-18esiécles), *Dixhuitiéme siécle*, 40, 2008. Un modelo de trabajo sobre el tema en GANTET, Claire, Les périodiques savants germanophones des XVIIe-XVIIIe siècles et leur traitement digital. Une base de données de l'Académie des Sciences et Lettres de Göttingen, *Les Cahiers du Numérique*, 10/3 (2014), pp. 89–108.

[338] SAIZ, María Dolores, *Historia del periodismo en España, volumen 1. Los orígenes. El siglo XVIII*, Madrid, Alianza, 1983. Sobre los precedentes, OLIVARI, Michele, *Avisos, pasquines y rumores: los comienzos de la opinion publica en la Espaa del siglo XVII*, Madrid, Catedra, 2014.

[339] GARCIA LOPEZ, Jorge, *Las relaciones de sucesos en los cambios políticos y sociales de la Europa moderna,* Barcelona, 2016.

En 1677 Juan José de Austria concede licencia de imprimir gacetas a Bremundan empezando así la Gazeta ordinaria de Madrid con una sección dedicada a noticias internacionales sacadas de gacetas extranjeras y otra de noticias del interior. Desde 1697 llevará el nombre de *Gazeta de Madrid* y su periodicidad será semanal. Como novedades la gaceta aporta la estructuración de su contenido en bloques temáticos, el dar entrada en sus páginas a la correspondencia y el aportar a la formación de un lenguaje periodístico.

La prensa española, empero, no se consolida hasta el siglo XVIII. En 1700-1737 es de gran pobreza debido a la competencia extranjera, la existencia de monopolios internos que impiden la libre concurrencia, los numerosos gravámenes financieros que pesan sobre los editores, la falta de capitales, los escasos beneficios económicos y la censura.

Entre 1737 y 1750 se da una etapa de consolidación, surgiendo *El duende crítico* (1735), el *Mercurio histórico y político* (1738) y el *Diario de los literatos de España* (1737) que lucha contra el barroquismo, el amaneramiento y la falta de rigor alabando la claridad, la sistemática y la calidad didáctica. Fue fundada por clérigos y su tirada era de unos 1000-1500 ejemplares, desapareciendo en 1742.

Entre 1750 y 1770 se da un período de madurez y especialización, debido a una coyuntura favorable ante la prohibición de importación de libros impresos en el extranjero, la supresión de la tasa en 1762 y 1763 y la reducción de las tarifas postales. Surgen el *Diario noticioso-curioso-erudito comercial público y económico* de Nipho, centrado en aspectos culturales (muchos artículos de divulgación eran traducciones francesas) y que pervive hasta 1781, *El duende especulativo* (1761), *El pensador* (1762-1767) que imita *The spectator* inglés y que se dedica a la crítica de costumbres, siendo editado por Clavijo, y *La pensadora gaditana* (1763, reeditado en 1786). En la década de los setenta se produce una cierta decadencia de la prensa debido a una peor coyuntura y una actitud más severa de las autoridades.

Entre 1785 y 1790 hay un nuevo resurgir, y uno de los caracteres de este período es la especialización, surgiendo publicaciones dedicadas a la información, a la crítica social, revistas científicas, políticas, etc. Los principales representantes son el *Correo de los ciegos o de Madrid* (1786-1791) de carácter literario, el *Diario de las musas* (1790-1791) de periodicidad diaria que satiriza las costumbres y se dedica a la divulgación literario, el *Memorial literario* (1784-1791, 1793-1797, 1801-1808) también dedicado a la divulgación literaria, el *Espíritu de los mejores diarios literarios que se publican en Europa* (1787-1791) divulgador del pensamiento enciclopedista, el *Semanario erudito* (1787-1791) cuyo objetivo es divulgar las obras olvidadas de escritores españoles del pasado, *El censor* (1781) dedicado asimismo a la crítica social, y el *Semanario de Agricultura y Artes dirigido a los párrocos* (1797-1808). La Real Resolución del 24 de febrero de 1791 prohibe todos los periódicos excepto la gaceta, el Mercurio histórico y político y el Diario de Madrid, sin que pudieran referirse a los asuntos franceses, pudiendo tomar como fuentes sólo las gacetas de Amsterdam, Colonia, Lisboa y las italianas, la mayoría de las licencias solicitadas entre 1791-1795 fueron denegadas y hasta 1808 la prensa no se recupera.

La tirada de estos diarios era reducida: el Mercurio alcanza de 2750 a 5500 ejemplares, la Gaceta de 7 a 12.000, el Censor unos 5.000. El público estaba formado por funcionarios, magistrados, clérigos y comerciantes: el *Mercurio literario* tiene en 1785 216 abonados y 77 clérigos, el *Mercurio* en 1781 338 de 1018, el *Semanario erudito* en 1788 73 de 364, la nobleza supone entre el 8 y el 12% de los abonados[340].

La temática es muy similar: las Luces (bondad natural del hombre, idea ilustrada de la religión, libertad, crítica de la esclavitud y la tortura, necesidad de viajar al extranjero y de educar a la mujer, aunque es raro una crítica frontal contra la monarquía), la visión pesimista de España que necesita aprender del extranjero, la crítica social (nobleza ociosa, estructura agraria, cargas que pesan sobre la propiedad, mendicidad, exceso de días festivos), la crítica religiosa (carácter estrecho e incompatible con las luces del catolicismo español, formación escolástica del clero, falta de piedad de los fieles) y las costumbres (lujo, galomanía, moda, ignorancia femenina, teatro por antiinmoral y antieducativo), teniendo en general una concepción ilustrada sobre el hombre y la sociedad[341].

La prensa en provincias es escasa, mal elaborada, se imita a los periódicos madrileños, debido al centralismo, el monopolio informativo del Mercurio y la gaceta, la facilidad de acceso a la prensa extranjera en algunas zonas, la dificultad de los medios de comunicación y la falta de lectores. Solamente en Cádiz surge una prensa de cierta entidad, destacando *La pensadora gaditana*.

La prensa femenina.

A mediados del siglo XVIII, la alfabetización femenina oscila entre un 20 y un 25 por ciento, aunque el cuarenta por cien de las inglesas y el 27 de las francesas sabía escribir su nombre., En 1693 aparece la primera revista para mujeres, la inglesa *Ladies Mercury*. La primera editora inglesa de un diario fue Mary de la Riviere Manley, con su *Female Tatler* (1709), de ideología tory, por lo que su periódico tenía una fuerte crítica política antiwhig. Fue encarcelada, y tras su liberación, Jonathan Swift, que compartía sus puntos de vista políticos, la empleó para que se hiciera cargo de su *Examiner* y para que escribiera panfletos políticos. En 1737 Lady Mary Wortly Montagu, simpatizante whig, dio a luz el *The Nonsense of Common Sense*, donde defendía la educación femenina y atacaba la frivolidad y la extravagancia. Entre 1744 y 1746 se editaba mensualmente *The female spectator* de Eliza Haywood, que también llegó a las colonias americanas, animando a las lectoras a que se dedicaran a la lectura y el ejercicio intelectual. Charlotte Lennox lanzaba en 1760-1761 el *Lady´s Museum*.

[340] Sobre estos aspectos es importante LARRIBA, Elisabeth, *El público de la prensa en España a finales del siglo XVIII*, Zaragoza, 2013.

[341] GUINARD, Paul, *La presse espagnole de 1737 á 1791*, París, 1973.

En Francia, Madame Anne Marguerite Petit Dunoyer editaba *Quintessence des nouvelles histroriques critiques*…, entre 1711 y 1719, que informaba de las noticias comunes pero también incluía relatos de aventuras, curiosidades, procesos judiciales, accidentes, catástrofes, crímenes, motines, tempestades e incendios. Le *Journal des Dames* se puvlcó entre 1759 y 1778, y desde 1764 era editado por mujeres. Una de sus redactoras, Madame de Beaumer, defensora de las capacidades de las mujeres, escribió a favor de los pobres y los oprimidos, la tolerancia religiosa, la masonería, la libertad republicana y la igualdad ante la ley. Publicó artículos desafiantes, crítica literaria, elogios de otras mujeres y listas de oscuras mujeres artistas, comerciantes, artesanas y músicas pertenecientes a las clases bajas, atrayendo unos cuantos lectores fieles que alentaron su visión feminista. Su sucesora Madame de Maisonneuve adoptó un enfoque completamente diferente, tratando cuestiones peliagudas con un tono elegante y respetable. La baronesa de Princen, o Madame de Montanclos, dedicó el periódico a María Antonieta, dedicando mucho espacio al elogio del a maternidad como un derecho que las mujeres debían reclamar y para cuyo ejercicio debían mostrarse particularmente valiosas. Pero respaldó una idea opuesta a Rousseau según la cual las mujeres serían capaces de desempeñar carreras profesionales si optaban por ello.

Las relaciones de todas estas periodistas con sus colegas varones fueron dinámicas, hubo un constante juego y respeto mutguo, disidencia, o actitudes de falsa modestia para evitar provocar indignación. Pocas mujeres adoptaron nombres masculinos, pero algunas conservaron en secreto su verdadera identidad. En la esfera privada, parecen haber tenido una vida muy desordenada, algunas se separaron de sus esposos y se fugaron. Estas mujeres no querían las restricciones del matrimonio, buscando modos de vida alternativos[342].

A finales del siglo XVIII, una lectora femenina por un precio módico podía acceder a revistas que incluían relatos románticos, artículos divulgativos sobre ciencias naturales o geografía, recetas de cocina, información doméstica, moda, y algo de música y poesía. Al mismo tiempo proliferaban las bibliotecas femeninas, antologías encuadernadas de distintos temas para que las mujeres las leyeran en casa, destacando la religión, la literatura, la historia y el arte, y también la geografía y la ciencia. Hacia 1800 las tres cuartas partes de lectores de novelas eran mujeres, aunque se las criticaba por leer, por ser prueba de pereza, frivolidad o autocomplacencia.

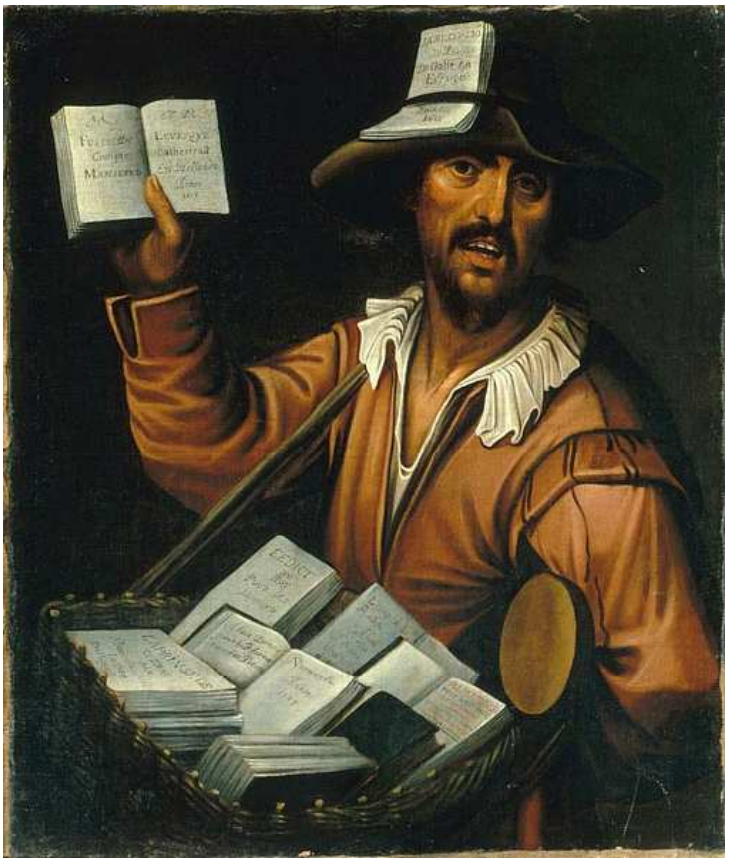
En España, la prensa periódica recoge sus cartas, y hay periódicos que se dice escritos por damas, como *La pensadora gaditana* (1763-1764) o *La Pensatriz salmantina* (1777) de Escolástica Hurtado, así como *El Correo de las damas* (1804-1807) en Cádiz. Y muchas publicaciones se dirigen a las mujeres, como obras de moral y economía del hogar, tratados de divulgación sobre medicina doméstica y conservación de la infancia, relatos sentimentales o instructivos, como *Virginia o la doncella cristiana* (1806) traducida por Cayetana Aguirre, o la *Biblioteca entretenida de las damas* (1797-1798)[343].

[342] RATTNER GELBART, Nina, "Las mujeres periodistas y la prensa en los siglos XVII y XVIII", *Historia de las mujeres*, volumen III, Madrid, Taurus, 1992.

[343] BOLUFER, Mónica, "Transformaciones culturales. Luces y sombras", en MORANT, Isabel (dir.), *Historia de las mujeres en España y América Latina, II. El mundo moderno*, Madrid, Cátedra, 2005.

Los géneros literarios *populares*.

Algunas de las expresiones de la cultura popular serán asumidas por la cultura sabia, que imita su lenguaje y la adopción de temas que transformó según sus propias reglas. La cultura popular descansa sobre todo en la tradición oral y visual, pero generó también una producción escrita que ganaría terreno bajo la forma de pliegos, folletos o libros, manuscritos o impresos, que transformaron profundamente la cultura de las masas y ampliarían sus horizontes culturales., Mucha gente los leía debido a su manejable formato y su módico precio, aunque fue muy fácil crear una clientela ciudadana, circularon mucho por los medios rurales gracias a la venta ambulante de ciegos y buhoneros[344].



***Le colporteur*, cuadro anónimo francés del siglo XVII.**

[344] FRANCO RUBIO, Gloria, *Cultura y mentalidad en la Edad Moderna*.

Los pliegos de cordel[345], género de pobres y para pobres, fueron muy populares, consistiendo en pliegos sueltos y manuscritos, cuadernillos con pocas hojas, que llevaban los ciegos atados a su cintura con una cinta o cordel, siendo muchas veces cantados o recitadas por el propio ciego. Escritos en romance, en prosa o en forma de canon, presentan una temática variada, donde se mezclan temas religiosos y profanos con históricos, políticos o de ficción, tratados de forma sentimental, moralizante, jocosa o satírica, apareciendo en muchos de ellos ilustraciones, siendo en su mayor parte anónimos y con afán moralizante.

En España alcanzaron una gran difusión hasta el XIX, siendo muy utilizados para dar a conocer el Romancero. En el siglo XVII el Romancero viejo, de carácter épico y popular, sería desplazado por el romancero nuevo, culto artístico que incorpora los temas de la literatura barroca, desplazando al anterior a los ambientes más vulgares, y el XVIII se convertirá en una literatura reivindicativa de lo genuinamente popular, llegándose a editar miles de ellos hasta que en 1767 se prohibe la impresión de romances de ciego, coplillas y pronósticos para evitar sus efectos perniciosos. Aparecen muchas veces gitanos, moriscos, toreros y bandoleros, teniendo un carácter profundamente misógino.

En Inglaterra estos pliegos eran llamados *Broadside ballads*. Hay unos tres mil títulos publicados entre mediados del XVI y mediados del XVII, conociendo una gran difusión por su muy bajo precio. Se imprimen en general sobre un solo lado de una hoja de imprenta, según una disposición regular en la que, de arriba abajo figuran el título, la indicación del tono en que debe cantarse, un grabado en madera y el texto en dos columnas. Constituyen un gran mercado, progresivamente conquistado por libreros especializados que casi monopolizan el género, y con el tiempo predominan las profanas sobre las religiosas, circulando por medio de músicos profesionales que tocan en ferias, mercados o tabernas; las compañías de teatro o los buhoneros que las venden y las cantan[346].

A finales del siglo XV aparece en algunas ciudades franceses la obra *Los dichos de Salomón con las respuestas de Marcolf*, donde comentaba proverbios rimados de contenido moralizante, y durante esta época la literatura de proverbios conocería gran popularidad., Según N. Davis se pueden distinguir dos tipos de obras, las que contenían sentencias o máximas de sabios clásicos, o los atribuidos a campesinos y plebeyos. Los autores suelen ser clérigos anónimos, que se expresan en el lenguaje oficial, por medio de estrofas rimadas., Los humanistas reconocieron su valor y empezaron a editar compilaciones similares, destacando los *Adagios* de Erasmo, y el *Tesoro de la lengua francesa, antigua y moderna* (1606) de Giles de Noyers, pero a mediados del siglo XVII su época de esplendor

[345] Un panorama general en FONTAINE, Lawrence, *Histoire du colportage en Europe aux Xve-XIXe siécles*, París, Albin Michel, 1993. Para el caso concreto español, CARO BAROJA, Julio, *Ensayo sobre la literatura de cordel*, Madrid, 1990. CARRO CARBAJAL, Eva Belén, *La literatura popular impresa en España y en la América colonial*, Salamanca, 2006.

[346] CHARTIER, Roger, *Entre poder y placer. Cultura escrita y literatura en la Edad Moderna*, Madrid, Cátedra, 2000, pp. 116-117. Tambiñen sobre literatura popular inglesa, WATT, Tessa, *Cheap print and popular piety 1550-1640*, Cambridge U.P., 1991.

había pasado y en los medio cultos estaban considerados despectivamente, despareciendo en el siglo XVIII ante una crítica ilustrada que consideraba su contenido un cúmulo de ignorancia total, sobre todo los que contenían remedios médicos[347].

La Biblioteca Azul de Troyes[348] tuvo gran fama en Francia, llamada así por el color de sus tapas. Sus orígenes se remontan al inicios del siglo XVII cuando el impresor de Troyes Nicolás Oudot empezó a imprimir unos libritos cuyo contenido era más bien reimpresiones de obras de la literatura clásica o popular editados anteriormente como novelas de caballería, manuales de urbanidad, poemarios, autores clásicos, o recopilaciones de tratados famosos, e incluso nuevas composiciones literarias donde casi nunca constaba el nombre del autor, fueron confeccionados en pequeño formato para hacerlos más baratos y manejables, siendo vendidos por los buhoneros. En una primera época fueron identificados con la literatura recreativa, pero ciando aumentaron su público a los campesinos (en 1660-1780 fueron uno de los elementos principales de la cultura rural) las élites comenzaron a despreciarlos como libros de rústicos e ignorantes, o acusándoles de transmitir una cultura supersticiosa. Estaban destinados a un público popular, perteneciendo sus autores a las capas bajas o medias de la población. Según Chartier, "*el impreso popular tiene una significación compleja. Por un lado supone recuperación, para uso de un público nuevo y bajo, de una nueva forma de textos que pertenecen en pie de igualdad a la cultura de las élites antes de caer en desgracia, pero, por otro lado, contribuye a desclasar los libros que propone, que, de este modo, a ojos de los cultos se convierten en lecturas indignas de ellos puesto que son propias del vulgo. Las estrategias editoriales engendran, pues, de manera desconocida, no una ampliación progresiva del público del libro, sino la constitución de sistemas de apreciación que clasifican culturalmente los productos de la imprenta, y, por consiguiente, fragmentan el mercado entre unas clientelas supuestamente específicas y esbozan fronteras culturales inéditas*"[349].

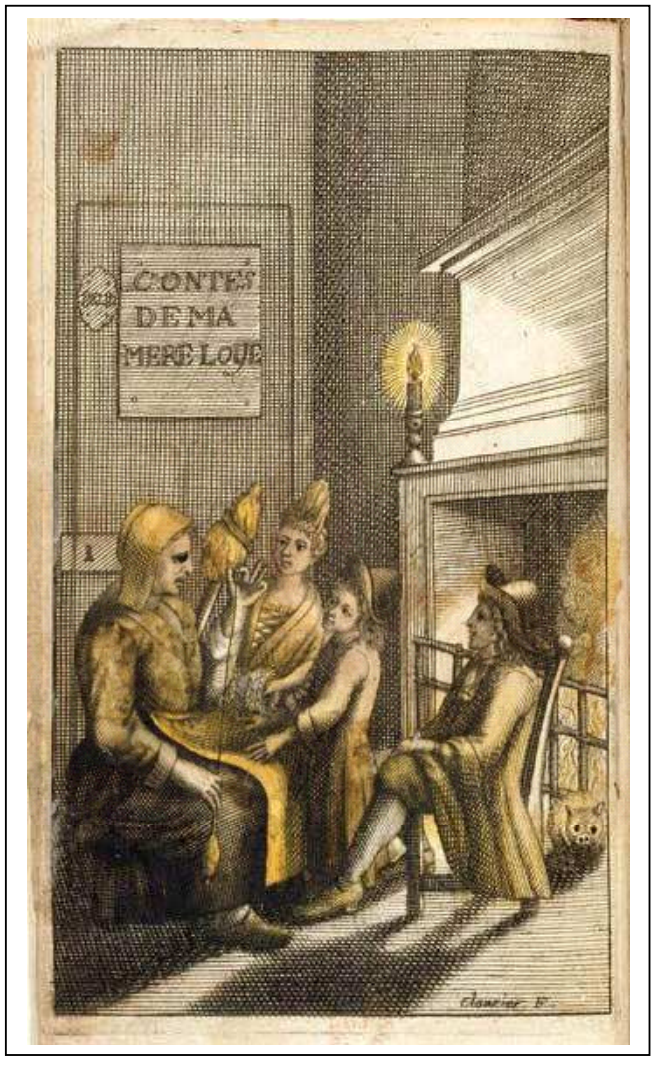
El lector de la Biblioteca Azul, según Robert Mandrou, tiene una psicología muy simple y dominada por las pasiones: se parte de la idea de un determinismo astral, si bien cada hombre puede escapar del mismo gracias a las pasiones propias de su temperamento (que puede descubrirse gracias al estudio de la fisionomía). Las innumerables evocaciones al amor y la mujer ilustran bien esta primacía de lo pasional, y a veces se describe la belleza femenina con la complacencia que se requiere. La religión se basa esencialmente en la vida de Cristo, algunos misterios y el Juicio Final. Todas las recomendaciones referidas a prácticas piadosas, peregrinaciones, cofradías, cánticos, etc, tan sólo son recetas prácticas para conseguir la salud espiritual. Nadie puede ganar sólo esta salud y la intervención divina es necesaria en cualquier instante, manifestándose por medio del milagro. La naturaleza es mal conocida, y de ahí el recurso a la alquimia y al ocultismo. Finalmente, la imagen de la sociedad es tripartita: los fuera de la ley, los grupos dominantes, el pueblo común. Nunca se reflejan las revueltas ni los conflictos y se practica el conformismo social.

[347] DAVIS, Natalie Zemon, "Sabiduría proverbial y errores populares", *Sociedad y cultura en la Francia Moderna*, Barcelona, 1993.

[348] MANDROU, Robert, *De la culture populaire aux 17e et 18e siécles. La Bibliotheque Bleue de Troyes*, París, 1985.

[349] CHARTIER, R., *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*, Madrid, Alianza, 1993.

Toda esta literatura da una visión inmóvil del mundo, donde lo imaginario y lo sobrenatural tienen la misma importancia que lo real. Con su recurso a la evasión y el conformismo esta literatura obstaculiza la toma de conciencia de las condiciones sociales y fue un formidable medio de alienación. La temática es muy variada: cuentos, calendarios, libros científicos y técnicos, libros de piedad, poca literatura clásica (algo de Corneille, Esopo, La Fontaine, algunas traducciones de Quevedo y Ariosto), juegos, lamentaciones sobre las malas condiciones de los artesanos, historia de Francia evocada de forma mitológica haciéndose hincapié en la figura de Carlomagno, etc.



Portada de *Histoires ou contes du temps passé, avec des moralités* (1697) de Charles Pertrault. Se le conoce como Cuentos de Mamá Oca por la leyenda que aparece encima de la anciana. Ni que decir tiene que es la recopilación de cuentos de hadas más conocida (aquí aparecen, entre otros, versiones de Barbaazul, El gato con botas, o La bella durmiente), aunque el término fue acuñado por la obra de Madame d´Aulnoy *Contes des fées* (1697).

Tendríamos, en primer lugar, cuentos de carácter maravilloso, como los de Aladino, Ali-Babá, Barba Azul en los que siempre, tras muchas peripecias, triunfan los buenos. Según Darnton, los cuentos franceses muestran que el mundo es cruel y peligroso. Algunos tienen un mensaje positivo, y muestran que la generosidad, la honradez y la valentía son recompensadas, pero no alientan la eficacia en la confianza de amar a los enemigos y poner la otra mejilla. No se puede confiar en el primero que se encuentra en el camino: algunos extraños pueden ser príncipes y hadas buenas, pero otros son lobos y brujas. Algunos personajes pueden tener un comportamiento edificante, pero habitan en un mundo arbitrario y amoral. La desgracia aparece de forma indiscriminada. Si el mundo es cruel, se debe aullar con los lobos, y la simplicidad y la candidez son una invitación al desastre. El arma es la astucia, el débil astuto se burla del opresor poderoso y estúpido. Pero la astucia permite solamente una ventaja marginal al aprovecharse de la vanidad y la estupidez de los superiores, siempre dentro del sistema, es una forma de hacer frente a una sociedad cruel, pero no de vencerla[350].

Y aún hay más. Podemos encontrar obras seudocientíficas: calendarios con indicaciones astrológicas y fisionómicas, aritmética, tratados médicos que son una mera enumeración de recetas, guías de viajes de Francia, España, Roma, Venecia y los santos Lugares, obras de jardinería, cocina y trabajo del hierro, algunos libros de magia. Libros piadosos, destacando los cánticos espirituales dedicados a la Navidad y los santos, hagiografías. Canciones populares dedicadas a la bebida y el amor, historias de bandidos, escritos burlescos. Libros de historia, tratada como leyenda: Alejandro Magno, Jasón y Mesea, Héctor y la Guerra de Troya, el ciclo carolingio son los temas predominantes, describiéndose todavía el sentido caballeresco y estando presentes las ideas de cristiandad y cruzada. Sigue presente la idea del noble caballero cristiano, defensor de la justicia y los oprimidos.

[350] DARNTON, Robert, "El significado de mamá Oca", *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México, FCE, 1987. Más información sobre estos relatos, en MORGADO GARCIA, Arturo, "Héroes y villanos en los cuentos de hadas", *Héroes y villanos en la historia*, Cádiz, 2011.

8.

El mundo del libro

El libro como objeto.

El códice era un manuscrito en papiros encuadernado y escritura continua, según Suetonio César fue el primero que para enviar despachos a sus tropas plegó un rollo en páginas como un cuaderno. Los primeros cristianos adoptaron el códice porque lo encontraron muy práctico, para llevar escondidos entre la ropa textos prohibidos por las autoridades romanas. Las páginas se podían numerar, lo que permitía al lector acceder con mayor facilidad a las secciones, y varios textos distintos podían encuadernarse fácilmente en un volumen de un tamaño conveniente. Hacia el año 400 el códice de pergamino pasó a ser la forma común de los libros, permitía un fácil transporte, se consultaba sin dificultades cualquier sección de un texto, podían utilizarse los dos lados de cada hoja y los márgenes facilitaban la inclusión de comentarios, permitía pasar con rapidez a otras páginas y retener la sensación de totalidad[351]. Si el libro en forma de rollo permitía una lectura panorámica, en el códice no se podía tener una visión panorámica del conjunto, lo que favorecía una lectura fraccionada página por página, que permitía buscar los textos con mayor facilidad gracias a todo un sistema de subdivisiones del texto[352].

La imprenta fue precedida, con toda seguridad, por una tipografía de caracteres fijos, en la que textos breves eran tallados en matrices de madera de formato reducido, y con ellos se imprímía la hoja virgen como si se tratara de reproducir un dibujo. El uso de estas matrices se remonta a 1430, y presentaban el inconveniente de su poca resistencia y de exigir un prolongado trabajo de tala página por página. Hacia 1450 el impresor alemán Johannes Gutemberg realizó en Maguncia la impresión de pliegos enteros de papel sirviéndose de caracteres metálicos y móviles[353]. La transición del libro manuscrito al

[351] MANGUEL, Alberto, *La biblioteca de noche*, Madrid, Alianza, 2007, pp. 67 y 155.

[352] CAVALLO, Giuglielmo, y CHARTIER, Roger, *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid, Taurus, 1998, p. 131.

[353] Sobre la imprenta y su carácter revolucionario, la obra clásica es EISENSTEIN, Elizabeth, *La revolución de la imprenta en la Edad Moderna europea*, Madrid, Akal, 1994. Una revisión en GRAFTON, Anthony, et al., "How revolutionary was the Print Revolution?", *American Historical Review*, 107, 2002.

impreso se llevó a cabo con relativa rapidez: en Renania había numerosos artesanos y técnicos capaces de trabajar el metal y grabar los caracteres, y el ahorro de tiempo y la difusión de las obras fueron mucho mayores con el nuevo invento, a la vez que los caracteres podían ser trasladados con mucha facilidad. Pronto fueron sustituidos los primeros caracteres, escritos en letra gótica, por los tipos en redonda y cursiva (primero en Italia) mucho más fáciles de leer[354]. El primer libro impreso es el Misal de Constanza de 1449, pero el más conocido es la Biblia en 42 líneas de Gutemberg, impresa en letra gótica, de la que se conocen 46 ejemplares completos, en España uno en la biblioteca pública de Burgos y el segundo tomo tan sólo en la de la Universidad de Sevilla. Más espléndido aún es el Salterio de Fust y Schoffer de 1457.

Biblia de Gutemberg de 42 líneas (1454-1455).

[354] TENENTI, Alberto, *La formación del mundo moderno*, Barcelona, Ariel, 1985.

El libro impreso es heredero del manuscrito, tanto en la grafía como en el formato, pero la imprenta le dio unos nuevos caracteres. El libro más corriente, en tamaño folio, era muy poco manejable, necesitando un facistol, y por eso sólo se leía en las iglesias, conventos y universidades; mientras que una reducción de su tamaño podía dotarle de una mayor versatilidad. De este modo, se evoluciona hacia un libro culto, escrito en latín, de gran calidad en la encuadernación, en los materiales empleados y en las ilustraciones, que adopta de manera generalizada la letra redonda y bastardilla, que casi siempre presenta una portada informando sobre el autor y el título, los preliminares administrativos (licencia de impresión, dedicatoria), una sinopsis del contenido y el texto propiamente dicho; y otro popular escrito en lengua vulgar, elaborado con materiales de inferior calidad de pocos folios, deficientemente encuadernado y con escritura gótica, que carece de una estructura formal tan sistemática[355].

PRIMVS

EL SEQVENTE triũpho nõ meno mirauegliosо dl primo. Impo che egli hauea le q̃tro uolubile rote tutte, & gli radii, & il meditullo defu sco achate, di cãdide uẽule uagamẽte uaricato. Ne tale certam̃te gestoe re Pyrrho cũ le noue Muse & Apolline ĩ medio pulsãte dalla natura ĩpsso.

Laxide & la forma del dicto q̃le el primo, ma le tabelle erão di cyaneo Saphyro orientale, atomato de scintillule doro, alla magica gratissimo, & longo acceptissimo a cupidine nella sinistra mano.

Nella tabella dextra mirai exscalpto una insigne Matrõa che dui oui hauea parturito, in uno cubile regio colloca ta, di uno mirabile pallacio, Cum obstetrice stu pefacte, & multe altre matrone & astante Nymphe Degli quali usciua de uno una flammula, & delal tro ouo due spectatissi me stelle.

Página del *Hypnerotomachia Poliphili* de Francesco Colonna, impreso por Aldo Manucio (1499).

[355] FRANCO RUBIO, Gloria, *Cultura y mentalidad en la Edad Moderna*.

La gran revolución vino dada por Aldo Manuzio. Se dedicó a imprimir autores clásicos a partir de 1494, y desde 1501 sacó a la luz una serie de libros en octavo elegantemente impresos y meticulosamente editados. Para reducir los costos de producción decidió imprimir mil ejemplares cada vez, y para economizar espacio en la página acudió al carácter inclinado denominado itálico o aldino, obra del boloñés Francesco Griffo, que hacía las matrices para fundir los tipos de imprenta. Como los libros eran baratos, pasaron a representar a la aristocracia intelectual, y su modelo fue imitado por toda Europa: Robert Estienne en los Países Bajos, o Plantin en Amberes[356]. Su obra fundamental será la edición de *Hypnerotomachia Poliphili* de Francesco Colonna (1499).

Con la invención de la imprenta la distancia entre el autor material del texto y éste se fue haciendo cada vez mayor, aunque muchos libros impresos iban precedidos de una serie de consideraciones filosóficas y morales sobre las motivaciones que habían llevado al autor a escribirlo, y estas reflexiones tenían un papel pedagógico importante para los que se acercaban al libro. Muchos libreros hacían de tipógrafos, encuadernadores o doradores, y los modestos artesanos del libro solían tener tienda. Los mercaderes de libros eran los encargados de ponerlo en circulación por toda Europa, siendo desde el siglo XVI muy importantes las ferias de Frankfurt, Leipzig y Colonia, destacando también en este siglo Venecia, Ginebra, Lyon y París. En el siglo XVII hubo un cambio en esta red comercial, Leipzig se convierte en el primer centro de ventas de Alemania, Venecia pierde la primacía anterior, Lyon y Ginebra se mantienen, pero aparecen nuevos puntos, Londres, Leyden y Amsterdam. Tras la paz de Westfalia las ferias alemanas entran en decadencia y son los holandeses quienes se muestran más dinámicos.

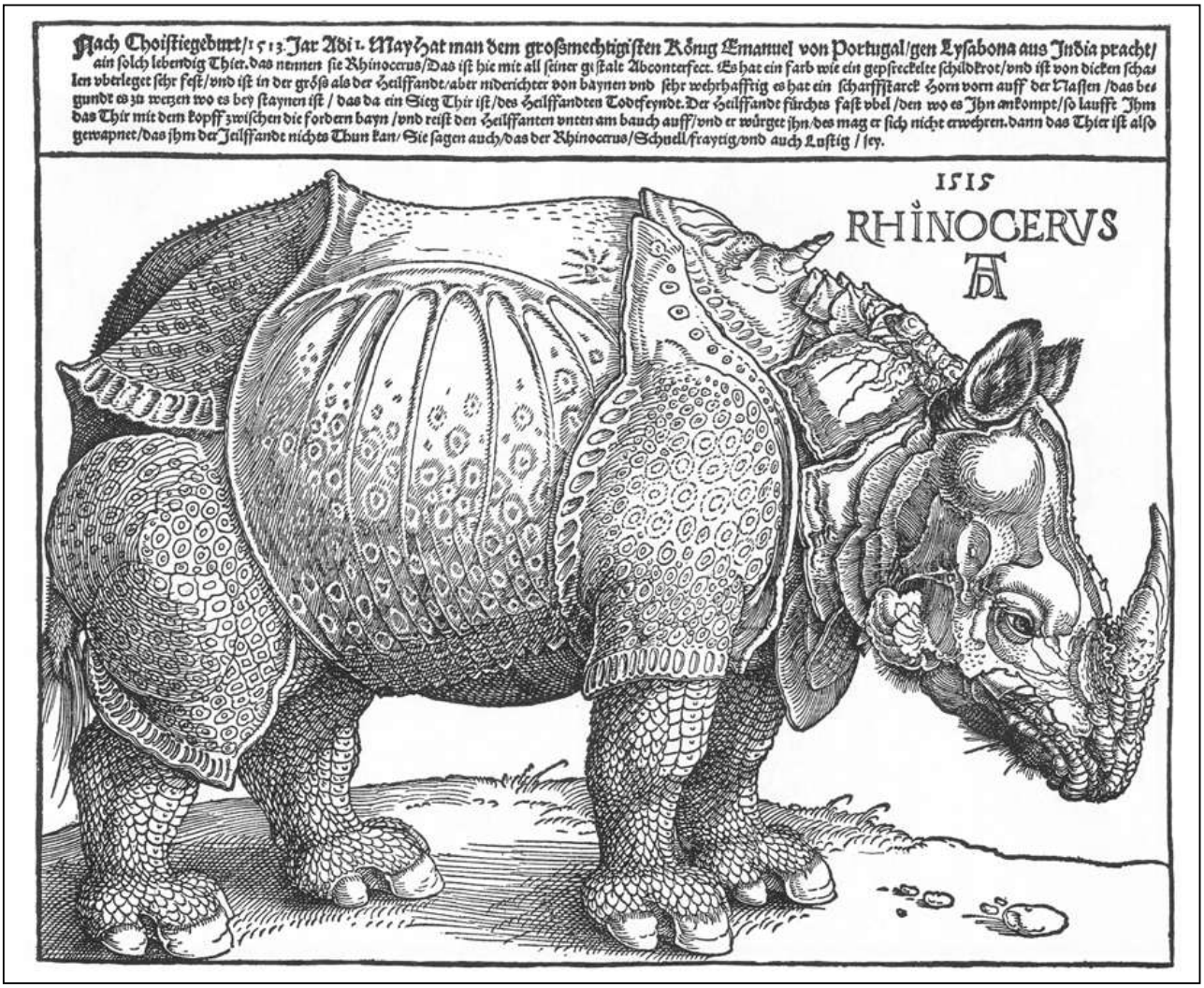
Todavía en el siglo XVIII los libros eran caros. Los costes de producción eran altos, el papel era caro, la maquinaria requería mano de obra especializada, por lo que para la mayor parte de los impresores la supervivencia se encontraba en los panfletos o los libros encuadenados en rústica. Buena parte del trabajo de los editores se encontraba en la impresión a destajo de materiales efímeros, de coste reducido y de rotación rápida. Pero hay ciertos cambios en la disposición de la página y el diseño de las tipografías: en Escandinavia, por ejemplo, se abandona la letra gótica. Desde 1741 los hermanos Foulis producen en Glasgow libros de alta calidad cuyo diseño refleja una preferencia por la sencillez y la claridad de corte clásico. John Baskerville en Birmingham presta una atención minuciosa a la calidad del papel y el aspecto general de la página. La busca de una mayor claridad conduce a una serie de cambios menores, como la supresión gradual de la letra ese larga (confundida con una efe), el uso sistemático de divisiones de párrafo y encabezamientos[357].

Desde el primer momento el libro vino acompañado de la imagen. Hay que partir de la base de que reproducir dos imágenes idénticas era algo impensable en la Antigüedad, pero con la invención de la xilografía (o grabado en madera) a mediados del siglo XV se pudieron incluir ilustraciones idénticas en los libros, cuya intención no era meramente decorativa sino destinada a producir conocimiento. Pero las mejoras que se hicieron en el

[356] MANGUEL, Alberto*, La biblioteca de noche*, pp. 166-167.

[357] MUNCK, Thomas, *Historia social de la Ilustración*, pp. 116-118.

grabado en metal (calcografía) hicieron que acabara sustituyéndolo casi por completo, y en los siglos XVII y XVIII la xilografía acabaría relegada a determinadas obras populares o baratas[358], como los papeles volantes o la ilustración de libros poco costosos, pero no permitía demasiada precisión ni detalle. La lámina de cobre si posibilitaba un trabajo más detallado, pero su producción er más cara y estos grabados se distribuían con menor éxito, siendo lo más corriente que se vendieran como estampas sueltas más que como componentes de un libro. Se solía utilizar para los mapas, las ilustraciones de lujo y la impresión musical de calidad, aunque desde el siglo XVII se utiliza para la propaganda política y la crítica social, destacando en el siglo XVIII la figura de Hogarth[359].



Alberto Durero, *El rinoceronte* (1515), grabado copiado hasta la saciedad.

[358] PIMENTEL IGEA, Juan*, El rinoceronte y el megaterio*, Madrid, Abada, 2011, pp. 96ss.

[359] MUNCK, Thomas, *Historia social de la Ilustración*, pp. 93-96.

Pero no en todos los países europeos se acudió por igual a la imagen. En España, por ejemplo, los libros carecían de dibujos en una proporción masiva, lo que ha sido muy bien estudiado para el caso de la producción relativa al continente americano. Ante todo, eso ocurre con los gráficos que se refieren a mapas y representaciones territoriales, de los cuales no aparece prácticamente ninguno en las editadas crónicas de Indias. Si uno recorre la batería de mapas conservados en archivos españoles, son en su mayoría inéditos. Tal vez no se trataba tanto de una política de sigilo como de un cierto abandono nacional de esa actividad. Hay algo en el propio estilo personal de gobierno de Felipe II enormemente representativo: su preferencia por los escritos minuciosos, por los archivos bien guardados y su evitación de las imágenes gráficas y ediciones abiertas al gran público. Este secretismo gráfico oficial se revela totalmente inexplicable para los demás informes contenidos en las crónicas de Indias, sin ilustraciones de tipo descriptivo o narrativo: su contenido no parecía requerir el secreto; pero era un hecho innegable. Así, afirma Santiago Sebastián al comienzo de su obra, que, frente a la multiplicidad y perfección técnica de los grabados alemanes, los escritos americanistas españoles carecían de gráficos. Solamente llevaron grabados excepcionalmente unas pocas crónicas de Indias, son ilustraciones técnicamente torpes (xilografías) cuando no son reproducciones vagas e irreconocibles de ciudades o paisajes tópicos (desembarcos, batallas, murallas, etc.), empleadas anteriormente[360].

La producción de libros.

Ya en 1470 H.J. Martin detecta 13 impresores, uno en Francia, nueve en la Renania y cuatro en Italia. En 1480 serán diez en Francia, cuatro en Inglaterra, trece en los Países Bajos, 19 en Alemania, seis en España, 43 en Italia. Antes de 1500 habrá unas 30 o 35.000 impresiones de unos 10 o 15.000 textos, lo que supone unos 300 o 400 volumenes al año: se han impreso unos 20 millones de libros, uno por lector y año. En el siglo XVI serán unos 150 o 200 millones de ejemplares, con un total de 150-200.000 ediciones en toda Europa: 25.000 en París, 13.000 en Lyon, 45.000 en Alemania, 15.000 en Venecia, 10.000 en los Países Bajos, otras tantas en Inglaterra, siendo la Biblia la reina de todas las ediciones: antes de 1500 conoce 14 ediciones en alemán, cuatro en italiano y una en español, flamenco y checo[361].

Según Lenhart, el 45% de los libros impresos antes de 1500 son de carácter teológico (Venecia produjo el mayor número de Biblias y vidas de santos, París algunas partes de la Biblia, libros patrísticos y de teología general, y Roma sermones), el 36% de literatura y filosofía, el 10% de leyes y el 8% de ciencias. Dos quintas partes de todos los incunables estaban escritos por dominicos y franciscanos, conociendo San Agustín y San Jerónimo 120 ediciones, San Gregorio 75, Ambrosio 30, Lactancio 23 y Cipriano 10. El latín ocupa el 77% de las ediciones, el italiano el 7%, el alemán el 5,8%, francés 4,5,

[360] PINO, Fermín del, "Texto y dibujo. La Historia indiana del jesuita Acosta y sus versiones alemanas con dibujos", *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 42, 2005.

[361] CHAUNU, Pierre, *Les temps des Reformes*, París, 1984.

holandés y flamenco el 2%, el español el 1,2% y el inglés el 0,6%. Estaban impresos en lenguas vernáculas el 17,5% de los libros italianos, el 19,7 de los alemanes, el 24,4 de los Países Bajos, el 29,3 de los franceses, el 55 de los ingleses y el 51 de los españoles. Los libros y opúsculos en lengua vulgar, que tenían un mercado más limitado que las obras latinas, eran escritos con un especial interés por evitar palabras, expresiones y formas ortográficas dialectales o provinciales, de ahí que lenguas como el siciliano, el provenzal, el bretón o el frisón, todas ellas conocidas en los manuscritos, sean poco impresas en los primeros tiempos [362].

La cultura del libro tuvo unas consecuencias muy importantes tanto en la sociedad urbana como en la rural. En el campo nos encontramos con un mundo que ve letras con poca frecuencia, escritas o impresas, y la alfabetización rural sigue siendo baja durante el siglo XVI. Los libros eran caros, y aunque los había baratos era posible que en algunas zonas un campesino alfabetizado no viera jamás a un librero, y si lo veía puede que éste vendiera material escrito en una lengua que al campesino le costaba leer, ya que se imprimían muy pocas obras en lenguas vernáculas que no fuesen el francés. ¿Y lo necesitaba realmente? Un calendario para pastores, uno de los géneros más difundidos, señalaba los signos de la luna, las fases lunares, las fechas de las fiestas fijas y móviles y las horas delos eclipses, pero los campesinos sabían casi todo esto. Los consejos agrícolas no eran de gran utilidad. No obstante, algunos libros podían llegar a las veladas y ser leídos en voz alta. Pero la cultura oral seguía siendo absolutamente dominante. En las ciudades los cambios fueron más visibles, aumentaron las escuelas, la imprenta creó nuevos oficios, los habitantes de la ciudad tendían más a comprender el francés. Había libros baratos, y se compartían en grupos de lectura. Los primeros años de la imprenta reforzaron más que debilitaron la vitalidad de la cultura popular urbana, aumentando su realismo, la riqueza de sus sueños, su amor propio y su capacidad de autocriticar y de criticare a otros, ya que los lectores u oyentes no eran receptores pasivos, sino usuarios e intérpretes activos delos libros impresos que les eran leídos y los que leían[363].

Persiste entre mediados del siglo XV y comienzos del XIX un Antiguo Régimen tipográfico dominado por los mercaderes libreros, que buscan y consiguen la protección de las autoridades que les otorgan privilegios y patrocinio, dominan a los maestros impresores a quienes encargan la impresión de sus ediciones, controlan el mercado del libro e imponen su ley al autor. Las tiradas son pequeñas, entre los mil y los dos mil ejemplares. Durante el primer tercio del siglo XIX muchos de estos caracteres persisten, a la vez que los géneros predominantes apenas varían: en 1816-1850 los libros más editados fueron las fábulas de la Fontainte (750.000 ejemplares), el *Catecismo histórico* de Fleury (700.000) y el *Telémaco* de Fénelon (600.000)[364].

[362] HIRSCH, R., "Imprenta y lectura entre 1450 y 1550", en PETRUCCI, Armando, *Libros, editores y público en la Euopa moderna*, Valencia, 1990.

[363] DAVIS, Natalie Zemon, “La imprenta y el pueblo”, *Sociedad y cultura en la Francia moderna*, Barcelona, Crítica, 1993.

[364] CHARTIER, R., *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*, Madrid, Alianza, 1993.

Los catálogos de las ferias librarias de Francfort y Leipzig permiten hacernos una idea de los grandes centros impresores europeos, que a fines del siglo XVI eran Frankfurt, Colonia, Leipzig, Venecia, Roma, Ginebra, Lyon y Leyden, conociendo todavía el continente europeo durante esta época una grna unidad cultural. A mediados del siglo XVII, empero, los centros editoriales italianos pierden su supremacía en favor primero de Amberes y luego de Amsterdam y Leiden. El mercado librero europeo conoce una fragmentación cada vez mayor, y los Países Bajos se constituyen como intermediarios culturales entre el norte y el sur de Europa[365]. En el siglo XVIII la producción se dispara: si en 1765 los catálogos de la feria de Leipzig consignaban 1384 títulos, en 1800 serán 3906. La presencia del latín pasa del 27,7 en 1740 al 3,97 en 1800, descendiendo la preponderancia de los libros teológicos y religiosos en favor de la geografía, las ciencias naturales, la política, la pedagogía y sobre todo las bellas letras: la literatura supone el 6% en 1740, el 16,5 en 1770, el 21,45 en 1800, aumento debido sobre todo a la novela[366].

Proceso similar se da en la Francia del XVIII, a tenor de las licencias de impresión concedidas por la corona. En 1723-1727 un tercio de las obras son de carácter religioso, estando muy penetradas las obras de teología y devoción de este período del espíritu jansenista. La historia es ante todo profana, sólo una cuarta parte se refiere al pasado de la Iglesia, predominantemente moderna, internacional y casi exclusivamente europea: el mundo no europeo aparece reflejado en los libros de viajes. Casi la mitad del total de las obras están dedicadas a ciencias, artes y literatura, dominando la filosofía la moral y la metafísica y la medicina las ciencias, y las artes liberales (sobre todo la música) a la agricultura a las artes mecánicas. La poesía es ampliamente mayoritaria en la literatura, siendo numerosos los libros griegos y latinos. A lo largo del siglo XVIII el derecho se enriquece considerablemente, decae la historia eclesiástica, se multiplican los diccionarios, decae la proporción de obras religiosas (especialmente las de liturgia y devoción) y aumenta la de ciencias y artes, progresando en este último campo la agricultura, la política, la pintura, arquitectura y arte militar, y decayendo la música[367]. En lengua francesa, se editaron unos 1000 títulos anuales en 1720, frente a 3500 en 1770. En Londres, que reune las tres cuartas partes de la edición inglesa, se pasa de 1705 títulos anuales en 1710-1719, a 3472 en 1790-1795[368].

La novela es el gran género del siglo XVIII. En Alemania, se imprimieron 73 en la década de 1750 y 1623 en la de 1790. En Francia, de 136 en la década de 1700 a 735 en la de 1790. Los lectores eran conscientes de la importancia que una lectura intensa y a fondo tenia para confirmas su status de personas ilustradas, por lo que su relación con los libros era muy fuerte. Los ilustrados a menudo hablaban de devorar su material de lectura hasta

[365] MARTIN, H.J., "La circulación del libro en Europa y el papel de París en la primera mitad del siglo XVII", PETRUCCI, A., *Libros, editores y público en la Europa Moderna*, Valencia, 1990.

[366] WITTMANN, Reinhard, "¿Hubo una revolución en la lectura a finales del siglo XVIII?", CAVALLO, G., y CHARTIER, R., *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid, Taurus, 1998.

[367] FURET, F., "La librairie del reino de Francia en el siglo XVIII", PETRUCCI, A., *Libros, editores y público en la Europa Moderna*, Valencia, 1990.

[368] MUNCK,. Thomas, *Historia social de la Ilustración*, Barcelona, Crítica, 2000, pp. 133 y 135.

convertirlo en algo intelectualmente propio. Las funciones de la lectura fueron bien descritas por Mmme. Roland, guillotinada en 1793. Su lectura de la novela de Rousseau Emilio "*me hizo estar a gusto conmigo misma, me enseñó a aceptarme a mí misma, y siempre me inspiró el deseo de ser mejor y la esperanza de ser capaz de consdeguirlo*", pudiendo ser capaz de convertirse en la heroina de su propìa vida. La lectura ofrecía la posibilidad de interiorizar identidades y posibilidades y de vivir en un mundo heroico. La identificación profunda con las bellas y virtuosas acciones y emociones de otros fue una parte importante del culto a la sensibilidad del siglo XVIII, contribuyendo a ello la aparición de obras tan populares como *Pamela* (1740) y *Clarissa* (1747) de Richardson, *Las desventuras del joven Werther* (1774) de Goethe, y *Julia (*1761) de Rousseau., Los lectores, tanto hombres como mujeres, leían las mismas novelas en el mismo estado de exaltación emocional que exigía la verdadera sensibilidad, por lo que los patrones de conducta fueron profundamente interiorizados y resurgieron en las autobiografías de la época[369]. Los personajes de las novelas eran héroes extraordinarios con aventuras extraordinarias, y muchos lectores los tomaban por reales, aunque la hostilidad religiosa era constante, porque se las consideraba pobras superficiales, inútiles y frívolas. Su argumento solía ser muy sentimental: en *Pamela*, se cuenta la historia de una virtuosa doncella llamada Pamela Andrews y su delicadeza y determinación para rechazar a su amo, el señor B., que intenta seducirla. Finalmente, ella consigue reformarlo y él demuestra su sinceridad proponiéndole matrimonio. En *Clarisa*, La protagonista pertenece a una familia recién enriquecida que quiere llegar a la nobleza casándola con el despreciable Robert Lovelace. En *Julia*, se relata la pasión amorosa entre Julia d'Etanges, una joven noble, y su preceptor, Saint-Preux, un hombre de origen humilde. Y en *Werther*, éste conoce y se enamora de Lotte , una hermosa joven que cuida a sus hermanos después de la muerte de su madre. Pero Lotte está comprometida con Albert, once años mayor que ella. Werther se ausenta y al descubrir que se han casado, se suicida con una pistola. Esta última obra dio origen a la moda del suicidio mímico[370].

Un gran lector de novelas fue Napoleón (en cierta ocasión afirmó *qué novela mi vida*), al que le encantaban la historia, la filosofía, Voltaire y los versos de Ossian, pero nada ello se puede comparar por su amor a la novela (empezó una, *Clisson y Eugenia*, la historia sentimental de un joven oficial enamorado): leyó *Werther*, la *Nueva Eloísa* y las *Aventuras de Telémaco*, todas ellas presentes en su biblioteca ambulante. Las novelas le proporcionaron una manera de entender la historia extraordinaria y única de su propia vida, y las evidencias proceden de su campaña en Italia y de sus relaciones con las mujeres. Sus amores parecen propios de una novela, como Désirée Clary (a la que dio el nombre de Eugenia, protagonista de su novela inacabada) que acabaría convirtiéndose e reina de Suecia, o Rose Tascher de la Pagerie, a la que rebautizaría como Josefina (el nombre de su hermano mayor, José, el hombre a quien dijo: "*mi corazón te pertenece completamente*"), con la que se carteó expresando sus emociones de la misma forma que lo había aprendido en sus novelas. Ello no resulta extraño, ya que todos seguimos modelos, literarios o no,

[369] OUTRAM,, Dorinda, *La Ilustración*, Barcelona, Blume, 2008.

[370] Sobre novelas en España, GARCIA GARROSA, María Jesús, Comercio y lectura de novelas en España en el siglo XVIII, *Estudis*, 37, 2011.

cuando expresamos nuestros sentimientos. Napoleón llegó incluso a comenzar a escribir una novela, *Clisson et Eugenie* (1795)[371], en la cual el protagonista, tras haber sido herido en la guerra, es traicionado por su esposa, acabando por suicidarse. Y su hermano José, para no ser menos, publicó en 1799 *Moina o la aldeana de Mont Cenis*, una novela sentimental y antibelicista.

Desde un primer momento, las traducciones tuvieron una gran importancia. La mayoria de los traductores fueron individuos, peor hay traducciones en colaboración, especialmente en el caso de la Biblia. La mayoria fueron amateurs que se dedicaron a esas actividades una o dos veces en su vida, entre ellos algunos gobernantes. Era frecuente que los escritores devotos tradujeran a otros escritores devotos, médicos tradujeran herbolarios y bras de anatomía, o historiadores traduciendo a otros historiadores. Hubo mujeres prominentes, por cuanto la traducción se consideraba más compatible con el pudor femenino que la escritura original, como la francesa Emilie de Chatelet o la inglesa Aphra Ben. El número de profesionales es escaso, aunque los traductores fueron los primeros autores en ser remunerados por su trabajo. Elizabeth Carter, conocía diez lenguas y traducía de cuatro de ellas, griego, la´tin, francés e italiano. Hay muchos traductores orales, ya que era frecuente que los gobiernos nombraran intérpretes que a veces recibían formación en escuelas especiales, como en Viena, Venecia o París, y sus cargos podían ser hereditarios, como los intérpretes suecos del ruso o los tsujis flamencoparlantes de Deshima. El récord de traducciones lo tiene Gabriel Chappuys, con 80 textos del italiano o del español. Pero los traductores combinaban su trabajo con la enseñanza de lenguas, la interpreytación, las labores de secretariado, la compilación de diccionarios o la escriutura remunerada. Tan sólo en la academia de San Petersburgo en el siglo XVIII encontraremos a traductores asalariados a tiempo completo. El gran problema era la falta de diccionarios bilingües,e n el caso del inglés, hasta 1580 no apareció un diccionario de francés, en 1596 de alemán y en 1598 de italiano. Dos grupos de semiprofesionales destacab, los emigrantes (en el siglo XVII hay muchos protestantes franceses)y los jesuitas: hasta fines del XVIII hubo más de 250 traductores traduciendo sobre todos los temas, especialmente en Europa central y oriental.

Muchas veces se traduce por motivos de carácter religioso. En otras ocasiones prima la estrategia política o hay una campaña sistemática de traducciones, como en la Rusoia de Pedro el Grande, donde se traducen obras militares, científicas y técnicas, aunque en la época de Catalina se añade la literatura. En 1768 se inicia la Sociedad para la Traducción de Libros Extranjeros, y entre 1756 y 1775 se editaron 765 traducciones, 402 libros franceses, 175 alemanes, 54 latinos e italianos y 36 ingleses, aunque no siempre a partir de la lemngua original. La elección de temas traducidos refleja las prioridades de la culktura de recepción, bien para llenar sus vacíos o para encontrar obras que apoyen ideas, supuestos o prejuicios ya presentes, si no apoyan tales ideas se modifican las traducciones directa o indirectamente (vía paratextos como los prefacios o cartas a los lectores) con el fin de dar la impresión de que las apoyan. El texto más traducido es la Biblia, seguida de los clásicos greoclolatinos, las obras de literatura moderna, y los libros de geografía y viajes.

[371] BELL, David A*., La primera guerra total*, pp. 251-254.

Coexisten las traducciones del latín y el griego a las lenguas vernáculas, con las traducciones de lengua vernácula al latín (más de un millar, con 350 textos en la primera kitad del siglo XVII). Estas últimas se dirigen a individuos cuya primera lengua es el alemán o el eslavo con el objetido de que puedan acceder a libros en italiano, francés o español. Cuando son traducciones de una lengua moderna a otra, hay que analizar el idioma original (prueba de prestigio cultural) y de destino (prueba de apertura). En Francia, hasta inicios del siglo XVII se traducían muchas obras italianas y españolas, aunque a medida que avanzamos en esta centuria comienza a predominar el inglés. Muchas veces el francés es lengua intermediaria para la traducción, como es el caso del inglés. En Inglaterra, las importaciones del francés, el italiano y el español en el Renacimiento fueron numerosas, aunque anbtes de 1660 las exportaciones son reducidas. Holanda traduce mucho más de lo que exporta, y en la Europa central y oriental las traducciones son escasas, destacando al checo y desde finales del XVI al polaco.

Fijémonos en las traducciones de lenguas vulgares al latín. Burke cita un total de 1140 antes de 1800, alcanzando su momento culminante en el siglo XVII y con un fuerte declive a partir de 1750. Destacan las traducciones del italiano (321 textos), francés (276, predominando éste en el Seiscientos frente a un siglo XVI italiano), inglés (159) y español (133). Muchos traductores fueron clérigos, especialmente jesuitas (80 de los 557 traductores localizados), predominando los germanoparlantes y los francófonos, imprimiéndose 496 textos en el mundo germanoparlanete y 112 en el francófono, destacando las ediciones de Colonia, Leiden, Londres, Amsterdam y Amberes. La principal demanda procede del norte de Europa, y se traducen, por este orden, libros de religión (la mayoría de autores católicos), historia y filosofía natural, seguidas de las obras sobre geografía y viajes[372].

Las formas de traducir fueron numerosas, a veces no se traduce palabra por palabra sino el sentido del texto, y se adapta al público local, y muchas veces los textos originales se reducían o se simplificaban, a veces reduciéndolos a la mitad del original. Otras veces las omisiones se debían a motivos de censura. En otras ocasiones se añadía información, o los diálogos se localizaban en escenarios familiaresnpara el lector. Las traducciones eran muy creativas. Solamente a paetir de 1816, cuando Schleiermarcher y Humboldt publican sus reflexiones al respecto, la traducción comienza a parecerse en nuestros días. Herder señalaba al respecto: "*Homero debe entrar cautivo en Francia, vestido a la moda francesa, no sea que ofenda a sus ojos...por nuestra parte, pobres alemanes, sólo queremos verlo tal como es*"[373]. Y Samuel Jonson afirmaría "*Se pueden traducir libros de ciencia exactamente. Puede traducirse también la historia en la medida en que no se haya embellecido por la oratoria, que es poética. La poesía, efectivamente, no puede traducirse, y, por tanto, son los poetas los que conservan los idiomas*"[374].

[372] BURKE, P., Traducciones al latín en la Europa de la época moderna, *La traducción cultural en la Europa Moderna*, Madrid, Akal, 2010.

[373] BURKE, Peter, Culturas de traducción en la Europa moderna, *La traducción cultural*.

[374] James Boswell, *Vida de Samuel Johnso*n, 1791, c. 111.

Productores del conocimiento y *República de las Letras*.

Hay dos teorías relacionadas con la sociología de la innovación intelectual y de la reproducción cultural. La primera, asociada con Thorstein Veblen, en su ensayo sobre "La preeminencia de los judíos en la Europa moderna" (1919) centra su atención en los francotiradores, en los individuos y grupos que se mueven al margen de la sociedad, posición que refuerza el escepticismo y el distanciamiento, convirtiéndose en lo que Pareto llamaba especuladores intelectuales. La segunda, asociada a Pierre Bourdieu, se refiere a que los intelectuales trabajan en el marco de una tradición, y pertenecen a unas instituciones que tienden a autorreproducirse, acumulando y transmitiendo un capital cultural. Norbert Elias llega a hablar de los departamentos académicos como instituciones parecidas a los estados soberanos, analizando su busca competitiva de recursos y sus tentativas de implantar monopolios y de excluir a los francotiradores[375].

Lo cierto es que la situación de los autores era muy variable: algunos gozan de una situación económica asegurada por su situación o su fortuna, otros son protegidos de un patrón que, a cambio de su fidelidad, les asegura espacio y gratificaciones. Son pocos los que viven de su obra. De los escritores supervisados por el inspector de libros d' Hémery en el siglo XVIII con una profesión identificada (333 de un total de 434), el 12% son clérigos, el 17% nobles, el 18% legistas o funcionarios, el 3% profesores, el 2% médicos, el 3% rentistas, un tercio ocupan puestos (preceptores, periodistas, secretarios, bibliotecarios) que en general provienen de la benevolencia de algún protector. El 12% son artesanos, criados o empleados modestos. Según el censo de los hombres de letras suministrado por la *France littéraire* en 1784, y cuyas ocupaciones conocemos (1393 de 2819), los clérigos suman el 20%, los nobles el 14%, abogados y funcionarios de la administración el 15%, médicos y boticarios el 17%, ingenieros y arquitectos el 2%, profesores el 11%, protegidos del rey o de la nobleza el 10%[376].

La idea moderna de autor es una creación del siglo XVIII, ya que solamente entonces los escritores comenzaron a contemplar su oficio como una profesión a tiempo completo, si bien relativamente pocos pudieron ganarse la vida con ella. Y solamente en el siglo XVIII emergió la idea de autoría como propiedad. Hasta entonces, el ideal de autor había sido el de caballero no profesional, ya que el antiguo prototipo humanista de cortesano consideraba la escritura como un talento más junto a la danza o la esgrima. Muchos poetas ingleses del siglo XVII escribían principalmente manuscritos que se distribuían entre un selecto grupo de amigos o patrones que luego diseminaban ejemplares a otros lectores. Además, la publicación manuscrita eludía la censura y eliminaba al librero

[375] BURKE, Peter, *Historia social del conocimiento. De Gutemberg a Diderot*, Madrid, Paidos, 2002, p. 52.

[376] DARNTON, Robert, "Un inspector de policía organiza su archivo: anatomía de la República de las Letras", *La gran matanza de gatos*.

como intermediario, ya que una vez pagados los copistas, el autor obtenía todos los beneficios de la venta[377].

No obstante, el número de los que carecen de una situación o de un empleo va aumentando a lo largo del siglo XVIII: la cuarta parte y la mitad en cada una de las fuentes citadas. Durante el siglo XVIII tuvo su origen la leyenda del escritorzuelo de *Grub Street*, el escritor mediocre deseoso de prostituir el talento que pudiera poseer para ganarse miserablemente la vida. No era tanto un lugar como una metáfora, representando un mercado editorial desorbitado y fuera de control, y la imagen de miseria y desorden urbano (Van Merton). Muchos malviven de su obra, y entre sus filas se contaran los colaboradores necesarios para las grandes empresas editoriales, tales enciclopedias, diccionarios, colecciones, antologías, traducciones; así como los libelistas que alimentan las prensas extranjeras con panfletos incendiarios contra el gobierno y el rey. A partir de 1760 los editores dejan de conceder al autor una parte de la tirada para otorgarle una retribución en dinero, que puede llegar a unas 5 o 6.000 libras. En el siglo XVIII solamente hubo un escritor realmente rico, Voltaire, y el dinero lo consiguió ganando la lotería, no esxribiendo[378]. Quizás fuese el Londres de dicha centuria el lugar donde podemos encontrar a más escritores cobrando grandes cantidades, y por primera vez un pequeño número de escritores, especialmente autores de obras que no eran de ficción, recibían pagos por adelantado, lo que permitía un abandono del mecenazgo. Samuel Jonson recibió 1500 libras en 1746 por su *Dictionary*, Hume 1400 a partir del tercer tomo de su *History of Britain*, Robertson 3400 por su *History of Charles V*, aunque éstos eran una minoría (Burke). En el siglo XVIII comenzó a difundirse el sistema de suscripciones, por medio del cual un autor anunciaba su intención de publicar una determinada bra e invitaba a los futuros lectores a comprar billetes que daban derecho a recibirla cuando estuviera terminada, estos billetes se anunciaban en revistas y periódicos. La Enciclopedia, por ejemplo, se publicó en parte mediante suscripciones, aunque el sistema tuvo mayor éxito en Gran Bretaña (Van Merton)[379]. En Francia a partir de 1760 cambian los términos de los contratos con los editores, las cláusulas anteriores que a menudo estipulaban compensar al autor adjudicándole cierta cantidad de ejemplares de su obra que él podía regalar a sus protectores, se reemplazan por otras que fijan una retribución en dinero, que era el precio pagado por el editor por la compra del manuscrito, pudiendo llegar estas sumas a cinco o seis mil libras, siendo los más favorecidos los autores dramáticos ya que se agrega un derecho sobre las recaudaciones de las representaciones, un noveno o un séptimo[380].

[377] VAN MERTON, James, *La aparición del público*.

[378] MUNCK, Thomas, op. Cit., p. 125.

[379] VAN MERTON, James, *La aparición del público*.

[380] CHARTIER, Roger, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución Francesa*, Madrid, Gedisa, 1995.

La denominada República de las Letras[381] era la red académica y científica de los siglos XVI a XVIII, consistiendo en individuos que trabajaban como profesores, secretarios, cortesanos, médicos, abogados o cualquier ocupación que permitiera mantenerles económicamente. Con frecuencia se carteaban entre ellos, y quien no participaba de estas redes de correspondencia, simplemente, no existía. La expresión fue utilizada por primera vez en 1494 por Erasmo de Rotterdam, pasando de un talante de estudios clásicos en el siglo XV, a bíblico y eclesiástico en el XVI, científico en el XVII, y filosófico en el XVIII. En la Francia prerrevolucionaria unas 5.000 personas podían formar parte de ella, quizás 30.000 en todo el continente europeo[382]. De Linneo se conservan 5500 cartas, de Euler 4500, de von Haller 17.000, de Spallanzani 3700, de Joseph Banks 20.000. Si antes de 1750 la República estaba dominada por los hombres de letras, desde 1775 las ciencias naturales y sus cultivadores vana ir ocupando pogresivamente la posición central. Según D´Alembert, el criterio de distinción es la naturaleza de la verdad perseguida, para las Bellas Letras los criteroios de juicio del gusto son variables y mítiples, y son objeto de critica y de controversia pùblica. En cambio las obras de ciencia persiguen la verdad y no son objeton de opinión. Hay tres grandes campos del saber según su contenido científico, pero también según los comportamientos sociales, el erudito enoja a la buena sociedad, el hombre de letras encuentra allí su perdición, el hombre de ciencia es estimado pero no está de moda[383]. Por entonces, comienza a distinguirse entre el sabio letrado (*savant*) que busca la información y el curioso (*curieux*) que busca el divertimento[384].

La República de las Letras tenía algunos focos principales, y no toda Europa participaba por igual de la misma. Suecia entraría tardíamente en ella, tan sólo a partir del siglo XVII, gracias a la política cultural de la reina Cristina. Rusia, a finales del reinado de Pedro el Grande: en 1714 se abría la primera biblioteca pública, y en 1724 se fundaba, como consecuencia de la influencia de Leibniz sobre el zar, la Academia de Ciencias de san Petersburgo. Lisboa y Sevilla fueron importantes focos de conocimiento en los siglos XV y XVI como consecuencia de su papel en el comercio mundial, al igual que Venecia. Pero a partir del siglo XVII son sustituidas por nuevos centros, como Ámsterdam. Y tendríamos también a capitales políticas, como Roma, donde había numerosas instituciones eruditas, París, y Londres. Pocas mujeres participaron de la república de las Letras, aunque podríamos señalar a Christine de Pisan, autora en el siglo XV de *La ciudad de las damas*, Marie Le Jars de Gournay, que editara los *Ensayos* de Montaigne, la holandesa Anne Marie Schuurman, que asistió a conferencias en la universidad de Utrecht y escribió un tratado sobre la aptitud de las mujeres para el estudio, Cristina de Suecia, que invitó a su corte a Descartes y que fundaría en Roma la Academia Físico-Matemática, Margaret Cavendish,

[381] Una reflexión, que requiere una lectura pausada, FUMAROLI, Marc, *La República de las Letras*, Madrid, Acantilado, 2013.

[382] VAN MIERT, Dirk, What was the Republic of Letters? A brief introduction to a long history (1417-2008), *Groniek*, 204, 2016.

[383] SCHANDELER, Jean Pierre, République des sciences ou fracture de la République des Lettrs?, *Dixhuitieme siécle*, 40, 2008.

[384] PASSERON, Irene, La république des sciences. Réseaux des correpondances, des académes et des livres scientifiques, *Dixhuitiéme siécle*, 40, 2008.

duquesa de Newcastle, que asistía a las reuniones de la Royal Society, o la marquesa de Chatelet, amante de la historia natural[385].

Aunque se olvida, durante mucho tiempo Roma tuvo un papel central. No solamente era una capital artística ni su intelectualidad se limitaba a las preocupaciones anticuarias. Los intelectuales romanos aportaron en cuestiones como la arqueología, la geología, el debate sobre los fósiles, la exégesis bíblica, y la astronomía. Roma recibía informaciones de los nuevos mundos, y de las prensas políglotas de *Propaganda Fidei* salían catecismos, biblias, diccionarios y trabajos académicos[386]. Y hablar de Roma es hablar de los jesuitas, que durante mucho tiempo no tuvieron rival en la posesión de unas redes de información propias. Estas redes se caracterizaban porque los flujos eran abundantes, seguían un ritmo regular y operaban a corta, media y larga distancia. Entre los jesuitas, la comunicación funcionaba a dos niveles. Un primer nivel era interno e incluía la correspondencia administrativa, las instrucciones y otros instrumentos de gobierno, así como las cartas edificantes, concebidas para ser difundidas ampliamente dentro de la Compañía. El segundo nivel era externo. Desde muy temprano, las noticias sobre las actividades de los jesuitas demostraron ser una beneficiosa fuente de capital social y cultural, de modo que ellos mismos hicieron circular cartas edificantes (en ocasiones, bajo forma de ediciones o en versiones purgadas) entre patronos y otros "amigos" de la Compañía. La provincia portuguesa ocupaba una posición única dentro de la red de comunicaciones de la Compañía, ya que toda la correspondencia de los jesuitas de Europa con los de Asia, África y Brasil pasaba a través de Lisboa A lo largo de las décadas de 1540 y 1550 los jesuitas del colegio de Coímbra, y después los de Lisboa, estuvieron encargados de copiar cartas para mandárselas a los hermanos presentes en las posesiones portuguesas. A finales de la década de 1550, esto implicaba varias copias para los jesuitas de Brasil, África y Asia. Los colegios de Coímbra y Lisboa estaban también encargados de copiar las cartas de las misiones de ultramar para las provincias europeas. Además, las cartas escritas en portugués (que eran la mayoría) se traducían al español para que circulasen por los colegios de la península Ibérica. A Roma se enviaban regularmente copias en español y a veces en latín[387].

El saber de los jesuitas debe entenderse como una combinación de tres coordenadas, la herencia del conocimiento aristotélico y de la tradición hermeneútica cristiana, la orientación humanística de su régimen educativo, y sus prácticas institucionales o cultura corporativa, a lo que debe añadirse que la sólida formación que recibía cada hermano jesuita se beneficiaba de adherirse de adhesión a una posición dinámica. La cultura corporativa de la orden le permitió contar con recursos confiables para la investigación de la realidad más alejada de los centros tradicionales, por lo que los jesuitas no solamente desarrollaron su propio proyecto científico, sino que sus aportaciones fueron

[385] BURKE, Peter, *Historia social del conocimiento*.

[386] ROMANO, Antonella, Understanding Kircher in Context, en FINDLEN, Paula (dir.), *Athanasius Kircher. The last man who knew everything*, Nueva York, Routledge, 2004. pp. 416-417.

[387] NELLES, Paul, Chancillería en colegio: la producción y circulación de papeles jesuitas en el siglo XVI, *Cuadernos de Historia Moderna*, anejo XIII, 2014.

significativas también para quienes no compartían sus posturas intelectuales. Las primeras noticias sobre la naturaleza de lugares desconocidos surgieron en las cartas que los misioneros jesuitas escribieron para informar de sus actividades. En los primeros cincuenta años de su existencia los jesuitas recopilaron numerosa información, y en 1598 el general Claudio Acquaviva dio instrucciones a todos los provinciales jesuitas pata que ordenaran la producción de textos historiográficos sobre sus misiones, y ello significó un gran impulso. El intercambio de noticias e informaciones tuvo un efecto notable en las obras que los jesuitas escribieron en sus centros académicos europeos[388].

Probablemente la figura más destacada de la ciencia jesuita fue Athanasius Kircher (1601-1680), que supone la culminación y el inicio de la decadencia del programa jesuita, una reformulación católica global del pensamiento cristiano humanista del Renacimiento, un intento de unir la teología y la filosofía mediante un fundamento común en la magia. Pero el clima europeo se estaba volviendo en contra suya: la Contrarreforma estaba amenazada por las sacudidas de la Ilustración, las explicaciones ocultistas dieron paso al sentido común y a las leyes naturales, el latín se fue convirtiendo en una lengua culta en creciente desuso. Y el programa espiritual del catolicismo comenzó a separarse del programa político de los Habsburgo: el universalismo religioso con el triunfo global del catolicismo (cuya culminación sería la conversión de China) era imposible ya a finales del siglo XVII, y la católica Austria tuvo que unirse con las protestantes Inglaterra y Holanda contra la católica Francia de Luis XIV. En los primeros años del siglo XVIII Kircher era un autor totalmente olvidado[389]. Kircher es el máximo exponente de la cultura tardo barroca, caracterizada por el empleo del latín como medio de expresión, una formidable erudición, el interés por lo único y lo extraordinario, la incidencia en el estudio de las fuerzas ocultas de la naturaleza, y la vinculación con los intereses políticos de los Habsburgo. En sus obras aborda temas tan dispares como el magnetismo (*Arte magnetica*, 1643), la música (*Misurgia universalis*, 1650), la búsqueda del conocimiento oculto (*Oedipus Aegyptiacus*, 1652-1654), la historia y la cultura chinas (*China monumentis*, 1667), o el diluvio universal (*Arca de Noé*, 1675).

Pero, el futuro no les pertenecería a los jesuitas, a lo que no ayudaba demasiado la estrecha vinculación de la Compañía con el catolicismo, ni su independencia de los poderes europeos, que al fin y al cabo eran los que controlaban las periferias coloniales, y siempre desconfiaron de su carácter transnacional. Si bien la Royal Society nunca se decantó hacia un anticatolicismo militante, los jesuitas estuvieron tácitamente excluidos de ella, así como de la Académie des sciences (aunque ésta en 1699 permitía que los religiosos fueran miembros honorarios o correspondantes). En Italia, con una vieja tradición de mecenazgo, la Academia dei Lincei fue fundada por Federico Cesi, marques de monticelli, y en 1611 admitia a Galileo, el papelm de Cesi era el de un mecenas ilustre con prtestigio quie daba rfespetabilidad al gruopo, sus principales actuaciones fueron pagar las obras de Galileo y la

[388] MILLONES FIGUEROA, Luis, y LEDEZMA, Domingo (eds.), *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*. Vervuet-Frankfurt/Iberoamericana-Madrid, 2005.

[389] EVANS, Richard L., *La monarquía de los Habsburgo*, Barcelona, Labor, 1988, p. 398. El mejor estudio reciente, FINDLEN, Paula (dir.), *Athanasius Kircher. The last man who knew everything*, Nueva York, Routledge, 2004.

biblioteca. Leopoldo, hermano de Fernando II de Toscana funda la Academia del Cimento (1657-1667), que pudo reunir la mejor colección de equipo científico jamás vista en Europa. En 1667 publicaba sus *Saggi*, que recopilaban la labor científica de Galileo y Torriccelli. La academia confirmó algunas opiniones modernistas como la presión atmosférica, pero hizo poco por formar la estructura teórica de la ciencia moderna. Sus sesiones se realizaban cuando Leopoldo las convocaba, y los *Sagg*i mostraban las investigaciones realizadas sin especificar la contribución individual.

Fundada en 1660, desde 1665 la Royal Society iniciaría la publicación de sus *Philosophical Transactions*, que se disputan con el Journal des Savants el ser la primera publicación periódica científica europea. Poseía una buena red de contactos, pero estaba mal dotada de instrumentos, salarios y fondos, a la espera de una subvención real que nunca llegaba. Un poco, o un mucho despectivamente, Carlos II Estuardo llamaba a sus miembros my fools, y supuestamente los ridiculizaba por intentar pesar el aire, siendo su principal función al servicio del Estado el cuidado del observatorio astronómico de Greemwich, construido en 1675. Sus primeros miembros pertenecieron a la nobleza, la corte, la burguesía rural (un 40%), las profesiones liberales (otro tanto), con numerosos extranjeros (un 10%), y acabaría convirtiéndose más en un lugar donde informar que en un instituto de investigación. Pero si, al menos durante este período, la Royal Society recopilaba información, su rival francesa iba en su busca, lo que obedece al talante totalmente distinto de la ciencia gala, mucho más dependiente del apoyo estatal. Fundada en 1666 por Colbert, la Academie des Sciences fue capaz desde casi el principio de organizar costosas expediciones, como los viajes realizados al Canadá en 1670 y a la Guayana dos años después para determinar la longitud del litoral oriental de América. Frente al talante más informal de la Royal Society, la academia francesa se organizaba en diversas jerarquías de académicos pagados, siendo considerada como un gabinete de consulta ministerial para patentes y planes industriales, como las técnicas de la guerra y la navegación marítima y la construcción de buques, arquitectura e ingeniería; siendo talmente una institución al servicio del Estado, a cuyos miembros se les pagaba con generosidad, si bien, a diferencia de la inglesa, la academia francesa nunca animó un programa regular de publicaciones[390]. Con el tiempo se les unirían la Academia Prusiana de Ciencias (Berlín, 1701), y la Academia de Ciencias de Rusia (San Petersburgo, 1724)

Los hábitos de lectura.

En la Antigüedad la lectura silenciosa no indicaba una técnica más avanzada respecto a la lectura en voz alta, sino que se trataba de una elección en la que influían

[390] DEAR, Peter, *La revolución de las ciencias. El conocimiento europeo y sus expectativas 1500-1700*, Madrid, Marcial Pons, 2007.

factore so condiciones especiales, como el estado de ánimo del lector[391] (). Según Agustín, Ambrosio era un lector fuera de lo común por su capacidad de leer en silencio (y que nunca leía en voz alta), hábito que quedó registrado en sus Confesiones. Es el primer ejemplo claro recogido en la literatura occidental, ya que los anteriores son dudosos, (según Plutarco, Alejandro leyó una caras de su madre en silencio ante el desconcierto de sus soldados, Julio César leyó en silencio una cartita de amor que le había enviado la hermana de Catón), habiendo de esperar hasta el siglo X para que esa manera de leer llegara a ser habitual en Occidente. Durante mucho tiempo, dado que se leía en voz alta, no se necesitaba separar las letras de las palabras, pero en el siglo IX la lectura silenciosa era probablemente lo bastante habitual como para que los escribas o copistas, para simplificar el uso de un texto, empezaran a separar cada palabra. Hacia la misma época los monjes irlandeses comenzaron a introducir los signos de puntuación que utilizamos hoy día[392].

Fue en las bibliotecas encadenadas del siglo XIII donde se expresó por vez primera la exigencia del silencio por parte del lector. En las bibliotecas anteriores, donde se leía en voz alta, la propia voz de cada lector actuaba como pantalla fisiológica para bloquear los sonidos de otros lectores. Cuando los lectores comenzaron a leer visualmente, el ruido se convirtió en una fuente potencial de distracción[393]. En los siglos XVI y XVII la capacidad de leer entraña nuevas prácticas, difundiéndose la de leer en silencio, que en el siglo XV ya se ha vuelto la norma corriente entre los lectores familiarizados con la escritura. Ello implica una transformación del trabajo intelectual, que se convierte en un acto de la intimidad individual, y ello permite una piedad más personal, una devoción más privada y la difusión de libros más atrevidos, como los eróticos. No obstante, la lectura en voz alta se sigue practicando entre amigos selectos o compañeros fortuitos, siendo uno de los principales vínculos de sociabilidad, utilizándose también en el ámbito familiar[394]. Pero la lectura en voz alta siguió siendo una actividad corriente en las casas, salones, tabernas y otros lugares de encuentro[395].

El primer modelo de lectura de la Modernidad es el humanista, que se apoya en dos objetos, la rueda de libros, existente en la Edad Media pero perfeccionada en el Renacimiento, la cual movida por una serie de engranages le permitía al lector hacer que aparecieran ante su vista varios libros abiertos dispuestos en cada uno de los pupitres de que disponía el aparato. El lector era un lector que confrontaba, comparaba, cotejaba los textos, los leía para extraer de ellos citas y ejemplos, y los anotaba con el fin de localizar y recoger en índices más fácilmente los pasajes que retuvieran su atención. Otro elemento era el cuaderno de tópicos, instrumento pedagógico que cada escolar o estudiante tenía que

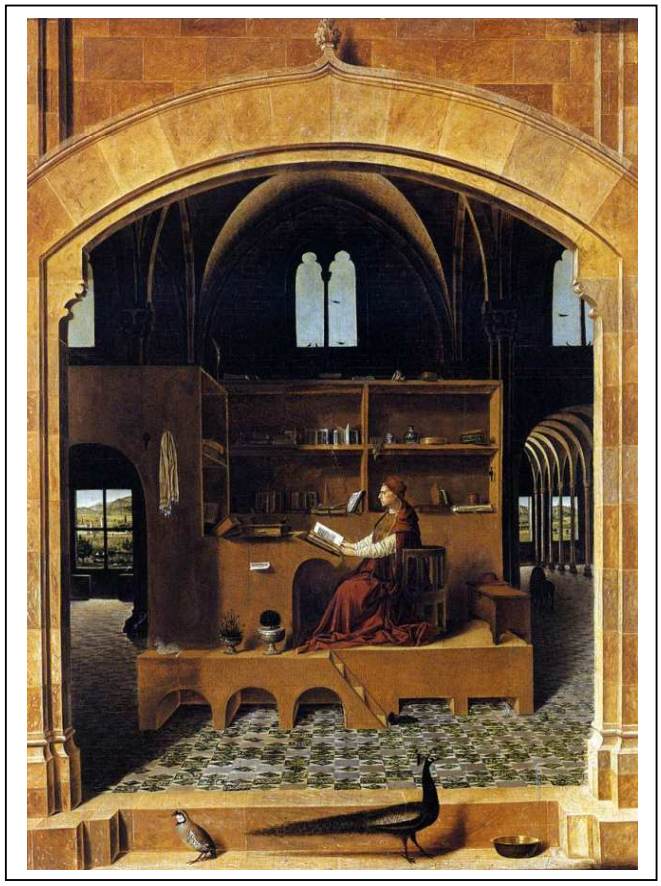
[391] CAVALLO, Guglielmo, Entre el volumen y el codex: la lectura en el mundo romano, *Historia de la lectura en el mundo occidental*, p. 113

[392] MANGUEL, Alberto, *Historia de la lectura*, Madrid, Alianza.Fundación Germán Sánchez Ruipérez, 1998, pp. 62-63.

[393] SAENGER, Paul, La lectura en los últimos siglos de la Edad Media, *Historia de la lectura*, p. 212.

[394] CHARTIER, R., "Las prácticas de lo escrito", *Historia de la vida privada*, vol. 3, Madrid, 1989.
[395] MUNCK, Thomas, *op. cit*., p. 92.

llevar. El lector copiaba en unos cuadernillos organizados por temas y rúbricas ciertos fragmentos de los textos que había leído, y estos cuadernos podían convertirse en un recurso para la producción de nuevos textos [396].

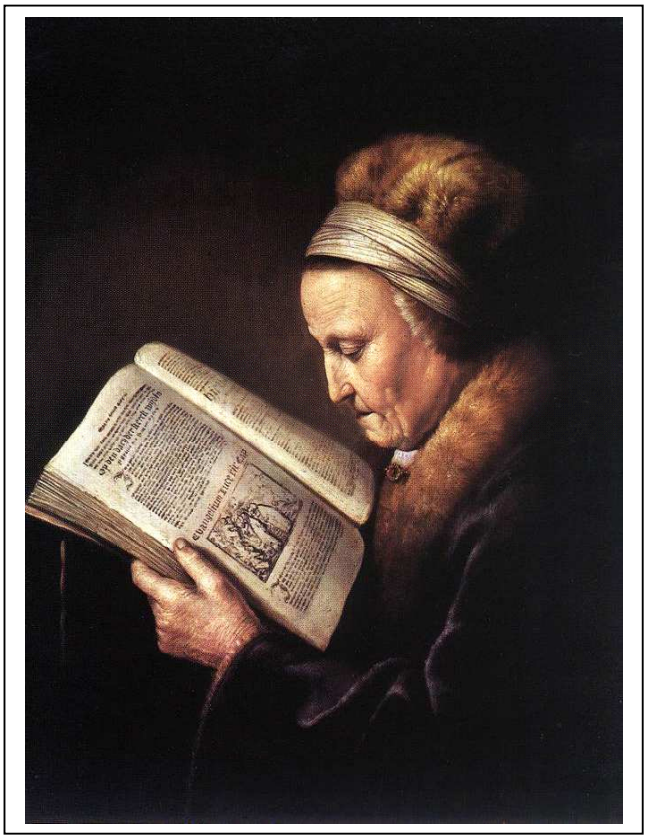


Antonello de Messina, *San Jerónimo en su estudio (siglo XV)*, modelo de lectura humanista.

El segundo modelo nace de las reformas religiosas. La lectura fue animada por todas las confesiones y carecía de un fin en sí mismo, tenía que alimentar la existencia cristiana de los fieles, aunque hay un fuerte contraste entre el catolicismo y el luteranismo por un lado, y el calvinismo y el pietismo por otro. El luteranismo no era una religión basada en la lectura individual de la Biblia, como tampoco el catolicismo. La Biblia era un libro de la parroquia, de pastores y candidatos al ministerio, que no podía ser accesible a todo el mundo, por lo que catecismos, salterios y relatos bíblicos eran el material de lectura para los fieles, tanto entre los luteranos como entre los católicos. En las zonas calvinistas y pietistas, el trato frecuente con la Biblia es una experiencia espiritual fundamental, y erige la lectura del texto sagrado en modelo de todas las lecturas posibles. Realizada en silencio

[396] CAVALLO, Guglielmo, y CHARTIER, Roger, Introducción, *Historia de la lectura en el mundo occidental*, 45-46.

para sí mismo o para la familia, es el modelo perfecto de lectura intensiva[397].



Gerrit Dou, *Anciana leyendo la Biblia* (1630).

El tercer modelo es el de la lectura extensiva. Basándose en fuentes del norte y centro de la Alemania protestante, Rolf Engelsing ha esbozado un proceso por el cual, a lo largo del siglo XVIII la lectura repetitiva intensiva durante toda la vida de un pequeño canon común de textos conocidos y normativos (en su mayor parte de carácter religioso, y sobre todo la Biblia) se ve sustituida por nun comportamiento lector extensivo que pone de manifiesto de un modo moderno, laicizado e individual cierta avidez por consumir un material nuevo, más variado, y, sobre todo, por satisfacer el deseo de entretenerse privadamente. Desde luego, hay diferencias sociales: en el mundo rural hay una competencia lectora rudimentaria, y se suele leer en voz alta, estableciéndose una forma jerarquizada de comunicación. En el mundo urbano, criados, sirvientas, comerciantes, artesanos, militares se apropian de los nuevos hábitos de lectura de sus señores, en particular en lo que se refiere al amplio consumo de novelas, y la palabra escrita era un elemento corriente de la vida urbana diaria. Y comienza a darse un modelo de lectura sentimental, asociado a la publicación de obras como *Pamela* (1740) de Samuel

[397] CAVALLO, Guglielmo, y CHARTIER, Roger, Introducción, *Historia de la lectura en el mundo occidental*, p. 48.

Richardson, *La Nueva Eloísa* (1761) de Rousseau o *Werther* (1774) de Goethe. La vivienda burguesa será el lugar por excelencia de la lectura, y la lectura se integrará en la realidad cotidiana, practicándose no para confirmar verdades conocidas, sino para conocer nuevas verdades aún ignotas, imponiéndose el tomo en octavo o incluso en dieceisavo[398].

Marguerite Gerard, *Mujer leyendo* (1795).

En el siglo XVIII ya hay todo un discurso médico que considera el exceso de lectura como una enfermedad: la lectura sin control es peligrosa porque asocia la inmovilidad del cuerpo y la excitación de la imaginación, obstruye el estómago y los intestinos, altera los nervios y extenúa el cuerpo, y los hombres de letras so por ello muy propensos a la hipocondría. El ejercicio solitario de la lectura conduce también a una desviación de la imaginación, un rechazo de la realidad, y una preferencia a la quimera, siendo máximo el peligro cuando la lectura es novela y la lectora una mujer, retirada en soledad[399].Las

[398] WITTMANN, Reinhard, "¿Hubo una revolución en la lectura a finales del siglo XVIII?", CAVALLO, G., y CHARTIER, R., *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid, Taurus, 1998.

[399] CHARTIER, R., *Entre poder y placer. Cultura escrita y literatura en la Edad Moderna*, Madrid, Cátedra, 2000, p.187.

crecientes referencias a la manía de leer marcaron la transformación de las practicas de lectura. En Alemania, algunos señalaron sus efectos destructivos sobre la rutina del trabajo diario, o las consecuencias para la salud. Se solía echar la culpa a las novelas. Y se temía que las mujeres de la clase media se hubieran vuelto tan adictas que descuidaran sus obligaciones domesticas o que estimularan sus apetitos sexuales. También se temía que la lectura socavara los hábitos de respeto y obediencia exponiendo a los lectores a ideas sediciosas[400].

El consumo de libros.

El hábito de la lectura se difunde, pero con distintos modelos. En algunos casos hay un aumento del número medio de libros pero con una estabilidad del porcentaje de poseedores (Florencia en el siglo XVI). En otros, aumenta el porcentaje de dueños de bibliotecas: en Canterbury el libro está presente en 1 de cada 10 inventarios en 1560, la migad en 1620, aunque con grandes diferencias sociales. En Tubinga, Espira y Francfort los inventarios que incluyen libros a mediados del XVIII suponen el 89, 88 y 77 del total, frente al 22 en París en 1750, el 36 en el oeste francés en 1757-1758 o el 35 en Lyon en la segunda mitad del XVIII. La frontera religiosa es decisiva: en Metz en el siglo XVII el 75 de los nobles protestantes tienen libros, el 22 de los católicos, y los porcentajes son del 86 y 29 en las profesiones judiciales, 88 y 50 en las médicas, 100 y 18 en los cargos públicos inferiores, 85 y 33 en los comerciantes, 52 y 17 en los artesanos, 25 y 9 entre los jornaleros, y a la vez los protestantes poseen más libros por término medio que los católicos. Los protestantes además tienen como base el mismo conjunto de libros religiosos, basándose en la Biblia [401].

La frontera social es importante: en París en 1666-1702 tienen libros el 100% de escritores y bibliotecarios, 75% de los profesores, 62% de los abogados, 62% del clero, 58% de los oficiales del Parlamento, 53% de los nobles cortesanos, 15% de los comerciantes, 14% de trabajadores y dependientes, 12% de maestros artesanos, 10% de pequeños oficios, 19% de criados y 23% de burgueses de París. Cuanto más elevada es la fortuna media, mayor es el porcentaje de poseedores: los comerciantes parisinos con una fortuna inferior a las 8.000 libras tienen libros en un 5% de los casos, con más de esta cifra el 28%. El estado y la fortuna determinan asimismo la cantidad de libros poseídos [402].

Existen además diversas tradiciones de lectura según los grupos sociales: El clero. Los clérigos parisinos cuentan en 1706-1740 con un 38% de obras teológicas, que son el 29% en 1765-1790. En las ciudades del peste el libro religioso pasa del 80 al 65% entre

[400] OUTRAM, Dorinda, *Panorama de la Ilustración*.

[401] CHARTIER, R., "Las prácticas de lo escrito", *Historia de la vida privada*, vol. 3, Madrid, 1989.

[402] CHARTIER, R., *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*, Madrid, Alianza, 1993.

fines del XVII y fines del XVIII. Las bibliotecas eclesiásticas registran los progresos de la reforma católica, apareciendo comentarios y homilías de los Padres sobre la Escritura, teología moral, *Imitación de Cristo*, *Guía de pecadores* de Fray Luis de Granada, *Introducción a la vida devota* de San Francisco de Sales. Hay, empero, diferencias: en las colecciones de la capital la historia ocupa un espacio igual a la teología, en torno a un tercio del total, a la vez que el latín retrocede a lo largo del tiempo, pasado del 47% en 1706-1740 al 25% en 1765-1790. En la nobleza, es muy fuerte el contraste entre las familias de toga y de espada. En las ciudades del oeste la nobleza es tardíamente receptiva a la literatura de la reforma católica (solamente en 1757-1758 la teología es el 36% del total), y luego se separa de forma brutal de las tradiciones religiosas. La cultura conquistadora será la literatura, que constituye el 44% de las obras en 1787-1788. En París el peso de la literatura y la historia es muy fuerte. La burguesía de talentos presenta un predominio de los libros profesionales, que disminuyen un tanto en el XVIII, la erudición antigua se derrumba, y el hueco es ocupado por la historia y la literatura. Los negociantes, por su parte, presentan obras de carácter práctico (libros de comercio, contabilidad, diccionarios, almanaques, descripciones, itinerarios) y son más receptivos a las innovaciones, apareciendo libros de viajes, historia extranjera y novedades literarias. Artesanos y tenderos, por último, son lectores lamentables, muchos no tienen ningún libro y muchos una sola obra, en líneas generales de piedad, aunque a medida que transcurre el XVIII surgen otras presencias inesperadas. En la Francia de finales del XVIII había unos 6 millones de lectores potenciales (para 25 millones de habitantes), de los que medio millón leerían uno o dos libros al año, pero sólo 30 o 50.000 formarían parte de la élite que leía habitualmente. Pero ha habido un avance en el número de libros poseídos: Montaigne se retiró a su biblioteca en su casa rural cerca de Burdeos con 271 libros, Montesquieu tenía muchos más, el primero practicaba una lectura intensiva y era capaz de citar pasajes enteros de memoria, Montesquieu se limitaba en muchas ocasiones a hojear los libros[403].

Para compensar el precio relativamente alto de los libros estaba el auge de las bibliotecas de préstamo y de los salones de lectura. Las grandes bibliotecas palaciegas y nobiliarias tenían una función eminentemente representativa y servían mas para simbolizar el poder y la sabiduría de sus propietarios que para facilitar el acceso a los libros. Lo típico era la Biblioteca Real de Paris, en donde aquellos que solicitaban permisos para consultar la colección eran escrupulosamente registrados, se admitía a visitantes dos días a la semana y bajo una minuciosa supervisión. Las bibliotecas universitarias estaban orientadas a complementar las bibliotecas privadas de los profesores, y su uso estaba limitado a los círculos eruditos. En 1742 la biblioteca Bodleian de Oxford no recibió mas de 257 peticiones de libros. En la Universidad de Paris los visitantes tenian que ir acompañados por uin miembro del cuerpo docente para acceder a las bibliotecas. Lo mas parecido a las bibliotecas publicas actuales eran las bibliotecas municipales de Inglaterra fundadas a finales del XVI y en el XVII en ciudades como Manchester, Norwich,. Newscastle y Bristol, muy vinculadas a la causa puritana con obras sobre todo teológicas y devotas, estando frecuentadas por clérigos y estudiantes. Algunas bibliotecas se abrieron mas al publico en el siglo XVIII: en la década de 1780 las bibliotecas reales de Viena y Berlín

[403] BURKE, Peter, *Historia social del conocimiento*, pp. 248-249.

abrieron todas las mañanas, pero las bibliotecas tradicionales contribuyeron poco a la expansión de la lectura.

En Inglaterra la biblioteca real estuvo descuidada durante mucho tiempo. En 1739 el Parlamento adquiría la colección de libros y objetos curiosos que había dejado a su muerte Hans Sloane, y en 1753 la Montagu House, en Bloomsbury, para alojarlos. Años después Jorge II donó su colección a la biblioteca, que ya entonces se conocía con el nombre de Museo Británico, siguiendo el supuesto ejemplo de la biblioteca de Alejandría. En 1759 abría sus puertas al público, y a petición del rey su contenido se puso a la disposición del público en general. Durante los primeros años las tareas delos bibliotecarios fueron sobre todo compilar catálogos y adquirir nuevos títulos así como en servir de guías para los que visitaban las colecciones [404].

Mas importante fue la proliferación de clubes de lectura y tiendas de préstamo durante la segunda mitad del siglo XVIII.. Los clubes de lectura eran de diferentes tipos, algunos como el club inglés del libro o el musée francés de la cada de 1780 se reunían regularmente para comentar obras literarias y cuestiones sociales o políticas de actualidad, y sus miembros, sobre todo de clase media, pagaban una cuota anual para comprar libros y revistas. Todos estos circulaban entre los miembros del club y luego se vendían o se guardaban en la biblioteca permanente. En Inglaterra había sociedades de suscripción popular, que se trataba de cooperativas de adquisición de libros de las que podía ser cualquiera que pagara la cuota. Se han identificado más de cincuenta para la segunda mitad del siglo XVIII, y alguna como la de Bristol tenia mas de dos mil volúmenes. Lasa bibliotecas de préstamo eran empresas comerciales y estaban dirigidas por libreros, y hacia 1720 ya se había extendido esta practica a Londres, Bath, Bristol y Birmingham. En Francia los libreros instalaron desde 1760 los gabinetes de lectura en los que se podía leer o tomar prestados libros por una cuota anual de entre 10 y 20 libras, se han contabilizado 13 en Paris y 36 en provincias entre 1759 y 1789, y su clientela era de profesionales, profesores, oficiales militares, artesanos cualificados o pequeños comerciantes. Las bouquinistes, pequeñas tiendas o tenderetes donde los prestamistas de libros prestaban panfletos y libros baratos io de segunda mano por días o incluso por horas, ofrecían sus servicios a una clientela mas plebeya (Merton). En la Alemania protestante, antes de 1770 se abrieron 13 sociedades literarias, entre 1770 y 170 otras 50, y hasta 1790 otras 170, instituciones que servían a la burguesía y a la nobleza burocrática para ampliar sus contactos sociales, por lo que la lectura no tardó en pasar a un segundo plano, inclinándose cada vez más hacia la adquisición de lectura amena[405]. En Alemania, en 1800 casi todas las ciudades pequeñas tenían al menos una biblioteca de préstamo, y ya en la década de 1790 pueden encontrarse referencias de prestamistas de libros que enviajaban a viajantes para que prestaran volúmenes en las aldeas periféricas. En general, estas bibliotecas de préstamo solían operar con obras de ficción[406].

[404] MANGUEL, Alberto, *La biblioteca de noche*, Madrid, Alianza, 2007, 387-388.

[405] WITTMANN, Reinhard, Hubo una revolución, pp. 466-470.

[406] VAN HORN MELTON, James, *La aparición del público*.

El libro en España: producción y consumo[407].

Durante mucho tiempo se creyó que la primera obra impresa fue el sinodal de Segovia de 1472 o 1473, aunque hoy se sabe que fue posterior. En los últimos años la obra que se ha considerado la primera impresa es *Obres e trobes en labors de la Verge Maria*, colección de poesías en valenciano, castellano y toscano. Ese mismo año se imprime en Barcelona la *Etica, política y economía* de Aristóteles, y en 1475 la imprenta ya está generalizada en Barcelona, Valencia y Zaragoza, en 1476 Sevilla imprime su primer libro, en 1481 lo hace Valladolid, en 1483 Toledo. En el siglo XV se imprimen en España el 3% de los libros europeos, en el XVI el 7%. Desde 1558 se restringe la inicial libertad de impresión y se centraliza la concesión de licencias en el Consejo de Castilla, que fija además el precio de venta. En el siglo XVII la imprenta conoce un cierto declive puesto que fueron frecuentes los monopolios, concediéndose en 1561-1670 al flamenco Christophe Plantin el aprovisionamiento de misales, diurnales y libros de horas. La industria editorial española fue pequeña, dispersa geográficamente y con un mercado reducido, pocos autores pudieron pagarse los gastos de edición y lo más corriente es la figura del librero-editor. El elevado precio del papel, los impuestos y la censura fueron factores negativos en su desarrollo: para que en España un libro saliera rentable era necesario tirar 1500 ejemplares, frente a la media europea de 400 hasta 1500[408]. Podemos conocer el cariz de los libros impresos en España por medio de la *Biblioteca Hispana Nova* (1500-1684) de Nicolás Antonio, analizada por Caro Baroja y García Cárcel. El primero encuentra que hay 4306 autores de temática religiosa y 5450 de temas profanos. Por lo que se refiere al segundo, analiza la procedencia geográfica de los 3558 autores citados (predominando Castilla y León con un tercio, Portugal con una cuarta parte, una séptima parte de andaluces, una décima de castellanonuevos), la social de 3918 (789 clérigos seculares, 2455 religiosos especialmente franciscanos y jesuitas, 163 caballeros de órdenes militares y 393 vinculados a la corte)[409].

---

[407] Sobre libros y autores en España, la producción es muy amplia. Por citar algunos ejemplos, ALVAREZ BARRIENTOS, Joaquin, *Los hombres de letras en la España del siglo XVIII. Apóstoles y arribistas*, Madrid, Castalia, 2006. ALVAREZ MARQUEZ, María del Carmen, Bibliotecas privadas de Sevilla en los inicios de la Edad Moderna, Libros Pórtico, 2014. ANTON PELAYO, J., *La herencia cultural. Alfabetización y lectura en la ciudad de Girona 1747-1807*, Bellaterra, 1998. BERGER, P., *Libro y lectura en la Valencia del Renacimiento*, Valencia, 1987. CHEVALIER, M., *Lectura y lectores en la España del siglo XVI*, Madrid, 1976. DADSON, Trevor J., *Libros, lectores y lecturas. Estudios sobre las bibliotecas particulares españolas del Siglo de Oro*, Madrid, Arco/libros, 1998. GONZALEZ SÁNCHEZ, C.A., *Orbe tipográfico. El mercado del libro en la Sevilla de la segunda mitad del siglo XVI*, Gijón, 2003. PEÑA DIAZ, M., *El laberinto de los libros. Historia cultural de la Barcelona del Quinientos*, Madrid, 1997. REY CASTELAO, Ofelia, *Libros y lectura en Galicia siglos XVI- XIX*, Santiago de Compostela, 2003. WERUAGA PRIETO, Ángel, *Lectores y bibliotecas en la Salamanca moderna 1600-1789*, Salamanca, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 2008.

[408] GARCIA CARCEL, Ricardo, *Las culturas del Siglo de Oro*, Madrid, Historia 16, 1989.

[409] GARCIA CARCEL, Ricardo, *Las culturas*.

La difusión del libro, como en todas partes, fue desigual. La producción aumentó lentamente, ya que se pasa de menos de 50 libros por año en el primer cuarto del XVIII, a 100 en la década de 1730, 150 en 1766 y 350 en 1785[410].Entre amplios sectores del campesinado los libros son casi desconocidos, aunque existen pequeñas bibliotecas en las casas de campesinos acomodados, pero la tónica general es que el libro sea asunto de clérigos, abogados, escribanos y pequeños rentistas, es decir, de quienes los precisaban por causa de su profesión, tenían dinero para comprarlos, tiempo para leerlos y capacidad para entenderlos. En las ciudades, entre una quinta y una tercera parte de los inventarios registran la presencia de libros, siendo los grupos profesionales más familiarizados con la lectura los eclesiásticos, altos funcionarios, abogados, médicos y nobles. El libro era un producto caro, y sólo quienes los necesitaban por razón de status o motivos de trabajo, estaban en condiciones de adquirirlos: entre 1727 y 1740, cada tomo del *Teatro crítico* se vendía por algo más de 11 reales, el salario de una semana de un peón. En Sevilla, si clásicos latinos y gramáticas se situaban entre los dos y los cuatro reales, vocabularios y diccionarios iban de 24 a 60, obras populares de devoción por tres reales, el *Quijote* por treinta, libros de texto empleados en las universidades costaban de 200 a 1200 reales.

La novedad del siglo XVIII estriba en la difusión de bibliotecas de menor o mayor tamaño entre los grupos intermedios, incluido el formado por el clero parroquial, y sobre todo por la extensión del hábito de la lectura entre los comerciantes, aunque con variaciones locales: en Cádiz, por ejemplo, algunos comerciantes se hicieron con excelentes bibliotecas. Si en el mundo rural las bibliotecas se caracterizan por sus pequeñas dimensiones, en las ciudades las variaciones son mayores, aunque las grandes bibliotecas, con más de 500 títulos, pertenecen a destacados miembros de la Iglesia, nobles, letrados y médicos relacionados a veces con la docencia, y altos funcionarios de la monarquía, como Olavide, Campomanes o Jovellanos. El contenido es también variable: si las pequeñas bibliotecas solían contener unos cuantos libros de devoción y literatura popular, o materiales instrumentales imprescindibles, las grandes podían tener un estrato heredado, sobre todo entre la nobleza, o ser fruto de adquisiciones y aficiones lectoras. Religión y derecho son los temas dominantes, aunque la historia, la literatura y las ciencias ocupan un lugar cada vez más destacado a lo largo del siglo, si bien de estas regularidades se salen las bibliotecas de algunos científicos destacados, como la de Jorge Juan, fallecido en 1773 y con más de 400 volúmenes en los que predominan las matemáticas, geometría, astronomía, física y navegación, muchos de ellos en inglés. El hecho de que en las grandes bibliotecas aparezcan obras de todos los temas y en lenguas diversas (castellano, latín, francés, inglés e italiano) revela que en el siglo XVIII todavía estaba vigente la aspiración a un saber global, que exigía conocer desde los clásicos grecolatinos, a menudo en latín, a las nuevas orientaciones científicas.

Las bibliotecas particulares ofrecen una imagen distorsionada de la utilización real del libro, ya que pueden incluir volúmenes nunca consultados por los propietarios, quienes tenían la posibilidad de solicitar préstamos a amigos y bibliotecas institucionales, o acudir a cafés, salones y otros lugares de reuniones colectivas donde se compartían inquietudes y

[410] SAAVEDRA, Pegerto, y SOBRADO, Hortensio, *El siglo de las Luces. Cultura y vida cotidiana*, Madrid, Síntesis, 2004.

lecturas. En las bibliotecas de academias y sociedades la ciencia, la economía política y las bellas letras en castellano y francés estaban mucho mejor representadas. Pero eran los regulares quienes tenían la red de bibliotecas institucionales más densa e importante, cuyos fondos eran muchas veces consultados por los legos: la universidad de Santiago tenía 12000 volúmenes en 1796, los colegios jesuitas contaban entre dos y seis mil volúmenes, aunque el de Granada rozaba los treinta mil, predominando religión, filosofía y derecho canónico, y algunos textos de física, matemáticas, medicina, y autores clásicos. El monasterio compostelano de San Martín Pinario tenía 2500 títulos en 1795 y 14000 a inicios del siglo XIX.

Los inventarios y catálogos de libreros, por su parte, ponen de manifiesto que los impresos que realmente alcanzaban una gran difusión social poco o nada tienen que ver con la Ilustración: así, en una librería sevillana, historias y romances, estampas, catecismos, catones, vía crucis, comulgatorios, comedias sueltas, y éstos eran los materiales ofrecidos por los vendedores ambulantes, los misioneros, los puestos callejeros y las porterías de colegios y conventos. El negocio más lucrativo para los autores y editores estaban en escribir e imprimir a bajo costo pequeñas obritas que se vendían por millares en simples pliegos o con una encuadernación sencilla. En Cataluña y Baleares estos materiales estaban en catalán, pero en Galicia en castellano. Toda esta literatura de romances, pronósticos, calendarios y comedias daba trabajo a talleres especializados en Madrid, Levante y Andalucía, que podían imprimir diariamente 3000 caras, por lo que la prohibición de esta literatura en 1767 tuvo un éxito limitado. Las mayores tiradas las alcanzan las obras de teología moral, artes de bien morir, vidas de la Virgen, los santos, o sermonarios, y solamente algunas obras de literatura obtienen cifras parecidas aunque inferiores: el *Prontuario de Teología moral* de Lárraga tuvo 59 ediciones en el siglo XVIII, el *Quijote* 35, las *Novelas ejemplares* 16. La novela parece haber tenido un impacto menor que en el resto de Europa[411].

Ordenar y recopilar el conocimiento.

Guardianes del conocimiento fueron los bibliotecarios, aunque lamentablemente sabemos muy poco acerca de ellos. Entre los más famosos podemos citar a Leibniz, según el cual el valor de una biblioteca no dependía del número de volúmenes o de las rarezas que atesoraba, sino de su contenido y del uso que de éste hacían los lectores. Aconsejaba coleccionar sobre todo libros científicos, y desechar los libros decorativos o de entretenimiento. La misión de las bibliotecas era facilitar la comunicación entre los estudiosos y concibió la idea de uina organización bibliográfica nacional que ayudara a los científicos a conocer los descubrimientos de los contemporáneos. En 1690 erra nombrado bibliotecario de la biblioteca ducal de Brunswick-Luneburg, y más tarde de la Biblioteca Herzog August de Wolfenbüttel, cargo que ocupó hasta su muerte en 1716. Trasladó la colección a un edificio que la parecía más apropiado, un edificio dotado de un techo de

[411] Para el consumo de novelas en España, GARCIA GARROSA, María Jesús, Comercio y lectura de novelas en España en el siglo XVIII, *Estudis*, 37, 2011.

cristal que permitía entrada de la luz natural y contenía varios pisos de estanterías, aunque la estructura de madera del edificio no permitía el uso de calefacción[412].

En estas bibliotecas el conocimiento estaba ordenado. El orden de los libros solía seguir el orden del currículo universitario. El catálogo de la biblioteca bodleyana de Oxford, publicado en 1605, repartía los libros en artes, teología, derecho y medicina, con un índice general de autores e índices especiales de comentadores de la Biblia y Aristóteles. En 1545 aparecía la primera bibliografía impresa, debida a Conrad Gesner, con diez mil títulos de tres mil autores. Un segundo volumen, publicado en 1548, los distribuía por temas, en 21 secciones. En la universidad de Leyden, en 1610, los libros estaban divididos en siete categorías, teología, derecho, medicina, matemáticas, filosofía, literatura e historia. Las enciclopedias, por su parte, que en un principio seguían un orden temático, se convirtieron en alfabéticas a partir del siglo XVII, siendo un buen ejemplo el de la *Encyclopedie* de Diderot, aunque había un elaborado sistema de referencias cruzadas. El paso del orden temático al alfabético estimulaba el paso de una visión del mundo jerarquizada a otra más igualitaria e individualista[413].

La mayor enciclopedia de la historia (en papel, por cuanto la wikipedia es mayor aún) es *Gujin tuschu jicheng*, Completa Colección de Ilustraciones y de Escrituras desde el Principio de los tiempos hasta los Tiempos Actuales, enciclopedia china impresa en 1726 y que constaba de 800.000 páginas, 5020 vols., 10 millones de caracteres chinos. Los criterios de clasificación eran muy distintos, obviamente, a los occidentales: según el conocido texto de Borges, en esta enciclopedia "*Los animales se dividen en a] pertenecientes al Emperador, b] embalsamados, c] amaestrados, d] lechones, e] sirenas, f] fabulosos, g] perros sueltos, h] incluidos en la siguiente clasificación, i] que se agitan como locos, j] innumerables, k] dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, l] etcétera, m] que acaban de romper el jarrón, n] que de lejos parecen moscas*"[414].

En Europa, fue la *Enciclopedia* el intento más famoso de recopilar todo el saber del momento. Publicada entre 1751 y 1765, contenía 17 volúmenes de texto y siete de laminas, 71.818 artículos y 2885 grabados. Los dos primeros volúmenes se publicaron en 1751 y fue tal su impacto que en 1752 la facultad de Teologia de Paris los condeno a ser quemados en publico., Solamente después de intensas deliberaciones en los tribunales con las autoridades eclesiásticas y cdon la burocracia real encargada de la censura se les devolvió a sus autores la licencia de publicación. La protección de Malesherbes, que estaba a cargo de la burocracia para la censura de libros, permitió la publicación de los volúmenes III y VII entre 1753 y 1757, aunque en 1759 se volvía a prohibir. El papa Clemente XIII condeno la obra y D´ Alembert abandonó el equipo editorial, seguido de varios colaboradores. En solitario, Diderot publicaría los restantes volúmenes, del VII al XVI, permaneciendo a cargo de la obra hasta 1772. Los derechos fueron adquiridos por la editorial Pancoucke, que

[412] MANGUEL, Alberto, *La biblioteca de noche*, Madrid, Alianza, 2007, 134-135.

[413] BURKE, Peter, *Historia social del conocimiento*.

[414] Jorge Luis Borges, *El idioma analítico de John Wilkins*, Cit. por Foucault, *Las palabras y las cosas*.

lanzó un suplemento de varios volúmenes mas en 1776 y 1777, mas un índice y otros dos volúmenes de laminas.

En la portada de la Enciclopedia (1772) la Razón descorre el velo de la Verdad mientras unas nubes se retiran para abrir el firmamento a la luz. Debajo de la Verdad se pueden ver a las nueve Musas y otras figuras simbólicas portando los emblemas de los oficios, las ciencias, las bellas artes, y las tecnologías.

El plan original de Diderot y D´Alembert había sido publicar una traducción de la *Cyclopaedia* de Ephraim Chambers, pero el proyecto original fue abandonado en pro de algo mas ambicioso,. En el artículo *Encyclopdie* Diderot señala la imposibilidad de que una solla persona escribiese todos los artículos sobre todos los campos de conocimiento, debiendo depender de un equipo de colaboradores. Sus objetivos globales serían "*reunir el conocimiento disperso por todo el mundo para revelar su estructura general a nuestros contemporáneos y transmitirlo a aquellos que vengan después de nosotros, de modo que los logros de las épocas pasadas no queden desapercibidos para los siglos venideros y que, al estar mejor informados, nuestros descendientes puedan al mismo tiempo hacerse más virtuosos y sentirse más satisfechos, y, por último, para nop abandonar este mundo sin habernos ganado el respeto de la humanidad*". D´Alembert, autor de la introducción

general de la obra, señala que es una colección de datos y la exposición de un sistema filosófico de conocimiento, proponiendo la idea de que éste no viene de la revelación sino de la razón.

La obra introdujo varias novedades, como el uso de la remisión. Había también grandes volúmenes de láminas relacionadas con artículos contenidos en el texto, y temas como la arquitectura y las fortificaciones militares iban acompañados de láminas que representaban los procesos industriales. Se concedía al conocimiento técnico y tecnológico la misma importancia que al conocimiento escrito. Diderot y D´Alembert tuvieron que ir a los talleres y ver los procesos industriales por sí mismos. Más de cuatro mil personas se suscribieron a la obra, que costaba 874 libras, el doble de los ingresos de un trabajador especializado. Los suscriptores eran la alta aristocracia, el alto clero, los altos funcionarios y médicos y abogados de gran reputación. Los escritores solían pertenecer a la clase media, por lo que no hubieran podido comprar la obra por sí mismos. En la década de 1770 Pancoucke publicó unas ediciones revisadas más baratas, a 384 libras y 225 libras, y hacia 1780 circulaban por Europa 24.000 ejemplares.

El futuro de las bibliotecas como depositarias del conocimiento contiene algunas sombras, ya que en la actualidad muchas han expurgado sus fondos. En San Francisco, miles de libros fueron mandados a un vertedero. En la Biblioteca del Congreso de Washington, muchas publicaciones periódicas del siglo XIX fueron eliminadas. En 1996 la British Library de Londres se deshizo de 60.000 volúmenes. La excusa: la falta de espacio y la microfilmación. Pero no podemos perder de vista que "*Los microfilmes son difíciles de leer, y la calidad de reproducción es deficiente…el argumento que exige la reproducción electrónica aduciendo que la vida del papel peligra es falso…las herramientas de la electrónica no son inmortales. La vida de un disquete no supera los siete años, y un CD Rom dura unos diez. En 1986, la BBC gastó dos millones y medio de libras en crear una versión informatizada multimedia del Domesday Book, el censo inglés del siglo XI compilado por monjes normandos….finalmente quedó almacenado en discos de doce pulgadas que sólo podía descifrar un microordenador especial de la BBC…en marzo de 2002, se llevó a cabo un intento de leer la información en uno de los ordenadores de ese tipo que todavía existían. La tentativa fracasó…por el contrario, el Domesday original…se mantiene en buenas condiciones y es todavía perfectamente legible"*[415].

[415] MANGUEL, Alberto, *La biblioteca de noche,* Madrid, Alianza, 2007, 112-114.

9.

La estructura educativa.

La reflexión pedagógica.

Fueron los humanistas los primeros en plantear como una necesidad social que el aprendizaje y la educación eran imprescindibles para obtener buenos ciudadanos, de ahí su reivindicación de una educación nintegral dem los individuos más allá de una mera instrucción en determinadas disciplinas. Los maestros italianos al combatir la escolástica renovaron enormemente el campo de la educación, siendo fundamentales las aportaciones de Guarino, con su combinación entre enseñanza e investigación unidos a la imagen del maestro laico ideal; da Feltre, partidario de un sistema pedagógico basado en el estudio de los originales clásicos, en la libertad personal del individuo y en una concepción lúdica del aprendizaje donde mezclaba preparación física con deportes y juegos; o Alberti, que define la función social de la educación. La enseñanza humanística se difundiría por toda Europa, destacando las aportaciones de Erasmo, Luis Vives, Guillaume Budé y Tomás Moro. El primero esbozaría un verdadero sistema educativo orientado a la consecución de la sabiduría y el conocimiento combinados con la formación moral y cristiana, armonizando el estudio de los clásicos con la instrucción religiosa.

La Reforma impulsó el proceso educativo, ya que los reformadores se mantuvieron en la tradición humanística pero extendiendo la instrucción al conjunto de la sociedad. Lutero reivindica una enseñanza elemental universal y obligatoria, y Melanchton armonizó el erasmismo y la religión luterana, proponiendo el estudio de las lenguas clásicas, alemán, geografía, matemáticas y religión. En el campo católico destacaron las aportaciones de los jesuitas.

En el siglo XVII la literatura utópica presentó nuevos proyectos pedagógicos en los que la escuela se dirige al conocimiento científico, exaltando las artes mecánicas y el trabajo manual. Comenius en su *Pansophiae prodromus* (1639) supedita la gradación de los estudios al desarrollo del individuo, concediendo tanta importancia a la formación de la inteligencia como de los sentidos. José de Calasanz y Juan Bautista de la Salle afirmaron la supremacía de las materias científicas y del método intuitivo, toldo ello impregnado del racionalismo cartesiano. Los rasgos principales de las escuelas cristianas son: Educación en lengua materna y no en latín. Comportamiento silencioso y reservado. Disciplina del

cuerpo. Se lleva un registro de cada niño. Se separa a los alumnos por su habilidad. La penitencia prevalece sobre el castigo corporal. Se hace hincapié en la doctrina cristiana.

Los ilustrados le dieron una gran importancia a la educación, que concibieron como un servicio público, y en el siglo XVIII aumentaron los centros escolares, se impuso en algunos países la enseñanza primaria obligatoria, y se crearon escuelas profesionales. Rousseau en su *Emilio* (1762) presenta un modelo educativo donde el niño se guiaría por la naturaleza, los hombres y las cosas, y este proceso de adiestramiento sería proporcionado por el maestro de forma individualizada y adaptándose a las necesidades del niño[416].

La escuela.

La enseñanza en la Edad Moderna era un privilegio que solamente podían permitirse ciertos sectores de la sociedad, debido a una serie de causas: los maestros solían ser pagados por las familias de los alumnos, su condición social era bastante baja, y aún en el caso de que fuesen los poderes públicos quienes pagasen a los maestros muchas veces los padres se resistían a que sus hijos acudiesen a la escuela por ignorancia, negligencia, escaso sentido de la responsabilidad o factores económicos, puesto que aunque la escuela fuese gratuita enviar al niño a la misma suponía privar a la familia de una importante fuente de ingresos. En la mayoría de las zonas rurales las faenas agrícolas sólo duraban una o dos estaciones al año, y por ello el alumnado de las escuelas tenía un carácter muy fluctuante: en invierno había más alumnos que en verano [417].

Durante el siglo XV la organización de la enseñanza sufre una serie de transformaciones: a partir de entonces comienza a practicarse la segregación de los estudiantes en grupos de edad (al menos en los grandes colegios) y éstos se abren a un creciente número de nobles y burgueses laicos. Al mismo tiempo el escolar estará sometido a una autoridad cada vez más fuerte, siendo rechazado el sistema bajomedieval de camaradería entre el maestro y su discìpulo. Comienza a pensarse que el maestro no solamente debe impartir unos conocimientos sino también formar el espíritu e inculcar las virtudes: educar tanto como instruir, y para asegurar esta autoridad se acude cada vez en mayor medida a una vigilancia constante y a los castigos corporales. Solamente a partir del siglo XVIII comienza a rechazarse su utilización y a relajarse la antigua disciplina escolar[418].

---

[416] FRANCO RUBIO, Gloria, *Cultura y mentalidad*. Obras generales sobre la educación, DELGADO CRIADO, B., (coord.), *La educación en la España moderna (siglos XVI-XVIII)*, Madrid, Fundación Santamaría, 1993. NAVA RODRIGUEZ, María Teresa, *La educación en la Europa moderna*, Madrid, 1992. NAVA RODRIGUEZ, María Teresa, *La educación del pasado en la historiografia modernista actual*, *Cuadernos de Historia Moderna*, Anejo III, 2004.

[417] CIPOLLA, Carlo M., *Educación y desarrollo en Occidente*, 2ª edición, Barcelona, Ariel, 1983.

[418] ARIES, Philippe, *El niño y la vida familiar en el Antiguo Régimen*.

Durante los siglos XVI y XVII la escolarización se extiende a capas sociales cada vez más amplias, tanto en los países católicos como en los protestantes, pero estos progresos fueron esencialmente urbanos: muchas zonas rurales no tuvieron maestros ni escuelas, en otras los maestros eran escasos e incopetentes y los locales inadecuados, las escuelas estaban muy dispersas y muchos niños no podían asistir a ellas[419].

En Francia durante los siglos XVII y XVIII la enseñanza primaria está organizada en torno a las pequeñas escuelas parroquiales dirigidas por clérigos donde se enseña sobre todo a leer y escribir, más numerosas en las ciudades que en los campos y en el norte que en el sur de Francia. Durante este período fueron fundadas muchas escuelas por los humanistas, los devotos, las Compañías del Santo Sacramento, los municipios, y suelen dirigirse a los niños pobres. A partir de Juan bautista de La Salle, en 1680-1700, el número de escuelas primarias crece, y los lasallianos tienen en 1790 unas 500 escuelas con 35.000 alumnos, centradas sobre todo en el Sudeste y el norte de Francia. La Salle preconiza la enseñanza de la lectura en francés, el ocupar a los alumnos con los mismos ejercicios a la vez, la imposición del silencio, la emulación, la jerarquización de los alumnos asociando a los mejores a la labor del maestro. En el campo la escuela es implantada ante todo por los esfuerzos de los clérigos, y son los parroquianos quienes contribuyen a su mantenimiento. Unas y otras tienen como papel principal el de formar a buenos cristianos, haciendo especial hincapie en el catecismo, el abecedario piadoso, el latín, las imágenes devotas y los cánticos [420].

En España los maestros se enfrentaban en líneas generales a un elevado número de alumnos, y en 1809 Nagarnes de Posada escribía "*no es necesario preguntarse dónde está la escuela. Antes de entrar en el lugar oirá un ruido infernal, mezclado tal vez con algunos chillidos dolorosos, que le servirá de guía. Antes de entrar en la escuela verá un gran número de chicos de todas las clases, de todas las edades, y aun de todos los sexos, leyendo en voz alta, y cuanto alcanza la fuerza de sus tiernos pulmones; método ingenioso que los maestros han inventado para saber con certeza quien trabaja y quien huelga*". Si en las ciudades había al menos papel, pluma, cartillas, estampa sy cartelones colgados de las paredes, en el mundo rural faltaba casi todo, y el maestro se las arreglaba con pizarras, de ahí que en 1791 escribiera Pascual Vallejo "*Los niños emplean años en aprender a deletrear, que leen después con tonillo y sin reflexión, que los más sólo saben formar las letras a presencia de la pauta y del original del maestro, sin escribir con ortografía, regularidad ni proporción, que apenas logran imponerse en las cuatro operaciones fundamentales de la aritmética, de manera que no pueden hacer uso de ella en la vida civil, y que, pasados cinco, seis y más años, son poquísimos los que salen de la escuela expeditos para poder leer cualquier libro, escribir una carta o formar una cuenta*".

[419] CIPOLLA, Carlo M., *Educación y desarrollo*.

[420] GOUBERT, Pierre, *Les françáis et l' Ancien Régime*, LOUPES, Philippe, *La vie religieuse en France au XVIIIe siécle*, París, SEDES, 1993.

Jan Steen, *La escuela de pueblo* (1670).

La cartilla sigue siendo el texto oficial de las escuelas de la corona de Castilla en el siglo XVIII, gozando el cabildo vallisoletano del privilegio de impresión, conteniendo en 16 páginas el abecedario, el silabario, las partes básicas de la doctrina y la tabla de multiplicar, imprimiéndose de 1721 a 1781 24 millones y medio de ejemplares. Para avezarse a la lectura, los niños utilizaban catecismos o algún catón, como el *Catón cristiano* del jesuita Jerónimo de Rosales (1673), o el *Espejo de cristal fino* (1625), viendo la luz en el último tercio del XVIII pequeños tratados de urbanidad. En las escuelas rurales y aisladas, los maestros enseñaban con silabarios manuscritos y documentos notariales pertenecientes a las familias campesinas. En 1743 se prohibió sin éxito la utilización de romances y pliegos de cordel para el aprendizaje de la lectura, en 1763 el consejo de Castilla ordenó a los maestros que hiciesen ejercitar la lectura con libros que ensalzasen la nación y la religión católica, y en 1780 se recomendaba la *Introducción a la sabiduría* de Luis Vives.

En la segunda mitad del XVIII se difundieron nuevos métodos para aprender a leer y escribir, los escolapios y las Escuelas Reales para niños pobres de la corte adoptaron en la década de 1780 la propuesta de Julián de Anduaga, que defendía el aprendizaje de la lectura mediante el deletreo silábico, y el de la escritura por regla y sin muestras. Con el método simultáneo adoptado por los jesuitas en las escuelas de gramática y por los calasancios en

las de primeras letras, se pretendía agrupar a los alumnos por edades y niveles de conocimiento, regularizar su asistencia a las aulas y proporcionarles a todos los mismos materiales de lectura, pero en el mundo rural esto era inviable[421].

Francisco de Goya, *La letra con sangre entra* (1779).

El papel de las órdenes religiosas.

Los privilegiados tienen a su disposición los colegios religiosos. La fórmula fue elaborada entre Deventer y París en el siglo XV y en los medios humanistas, y el principal objetivo es dar a los estudiantes los rudimentos latinos indispensables para cursar artes en la universidad. Las nuevas órdenes religiosas, como jesuitas, oratorianos y doctrinarios, fundarán colegios por todo el país, dirigidos especialmente a la élite y muy influidos por el humanismo cristiano. Solamente el 2% de los jóvenes podrán asistir a estos colegios, que no suelen ser acaparados por las clases dominantes sino por hijos de comerciantes, funcionarios, rentistas, campesinos propietarios y maestros artesanos. La educación impartida está muy inspirada por los clásicos y los Padres de la iglesia, impartiéndose ante todo un ideal de conducta: vigilancia del cuerpo, ejercicio moderado, danza, teatro...todo ello enseña un buen uso de los gestos y la voz y transmite una moral colectiva. Durante los siglos XVI y XVII los colegios acaparan la instrucción de las clases acomodadas, y sólo en el XVIII su clientela comienza a disminuir ante el surgimiento de las escuelas militares y

[421] SAAVEDRA, Pegerto, y SOBRADO, Hortensio, *El siglo de las Luces. Cultura y vida cotidiana*, Madrid, Síntesis, 2004, pp. 120-124.

técnicas, que garantizan una formación más práctica[422]. Hacia 1760 los jesuitas tienen 105 colegios (Aquitania, el centro y el sur del Macizo central, el este de Francia, presentes en todas las grandes ciudades pero sin olvidad las pequeñas), los doctrinarios 27 (noroeste, Armórica, centro-este, el Midi) y los oratorianos 26 (sopbre todo el Midi). En el siglo XVIII los oratorianos tienen fama de ser los más abiertos al mundo contemporáneo, siendo muy numerosos los libros de texto, orientando la retórica al dominio de la lengua francesa y practicando corrientemente los experimentos de física[423].

Pero durante mucho tiempo lo mejor en este terreno vendrá representado por la Compañía de Jesús. Su programa pedagógico dura de cuatro a seis años, impartiendo gramática, filosofía, teología, matemáticas, historia, geografía y astronomía, siendo los profesores de estos colegios clérigos bien preparados. Los estudiantes ricos viven en régimen de internado en un aislamiento casi completo donde sólo se puede hablar latín y se lee a los clásicos en versión original, con vacaciones cortas, visitas paternas restringidas, vigilancia continua y espionaje entre los propios compañeros, largas horas de clase y estudio, y una competencia constante entre los alumnos promovida por las propias autoridades académicas, siendo su expansión muy rápida, ya que en 1545 abren su primer colegio en Gandía y hacia 1600 se han establecido en las principales ciudades españolas, reuniendo de 10 a 15.000 estudiantes. A inicios del siglo XVIII cuentan con 118 colegios, de los que 92 están enclavados en la corona castellana, conociendo una mayor implantación en el País Vasco, Castilla la Vieja y Andalucía. El apoyo de las élites sociales, fundamentalmente clérigos, nobles, burgueses y cabildos municipales, fue determinante en la fundación de muchos de sus centros, que en numerosas ocasiones obtuvieron el monopolio de la enseñanza de la gramática latina mediante acuerdos con universidades y cabildos municipales[424].

El modelo pedagógico de los jesuitas, reflejado en las *Ratio studiorum* de 1586, 1591 y 1599, pretende una formación integral del individuo. Se le concede una gran importancia a la vida espiritual (oración continua, examen de conciencia, frecuencia de la confesión y de la comunión), pero también al cuidado de la mente (la razón es objeto de especial atención, los alumnos deben hacer cotidianamente composiciones en las escuelas que eran corregidas por los maestros, éstos durante sus exposiciones interrogan a los colegiales y hacen que se ejerciten en el arte de leer, los sábados por la mañana se repiten las lecciones de la semana y después de comer hay conclusiones en las escuelas realizadas en latín o en griego), y al comportamiento modesto del que en todo momento deben hacer gala los estudiantes, cuidando el vestido, la forma de hablar y los movimientos del cuerpo, utilizando un lenguaje natural y comedido, no asistiendo a espectáculos públicos o comedias, evitando el trato con el vulgo y las mujeres, y comportándose con moderación en el comer, el dormir y el ejercicio físico. Los maestros, por su parte, utilizarán la benignidad, la paciencia, la alabanza, la emulación y la vigilancia continua sobre los alumnos, sin mostrar favoritismo ni odio por ninguno. Los jesuitas partían de la base de que en sus

[422] GOUBERT, Pierre, *Les françáis et l´Ancien Régimen*, volumen 2. París, 1984.

[423] LOUPES, Philippe, *La vie religieuse*.

[424] KAGAN, R.L., *Universidad y sociedad en la España moderna*, Madrid, 1980.

centros se educaban las futuras élites sociales...y que solamente estaba preparado para mandar aquél que previamente había aprendido a obedecer[425].

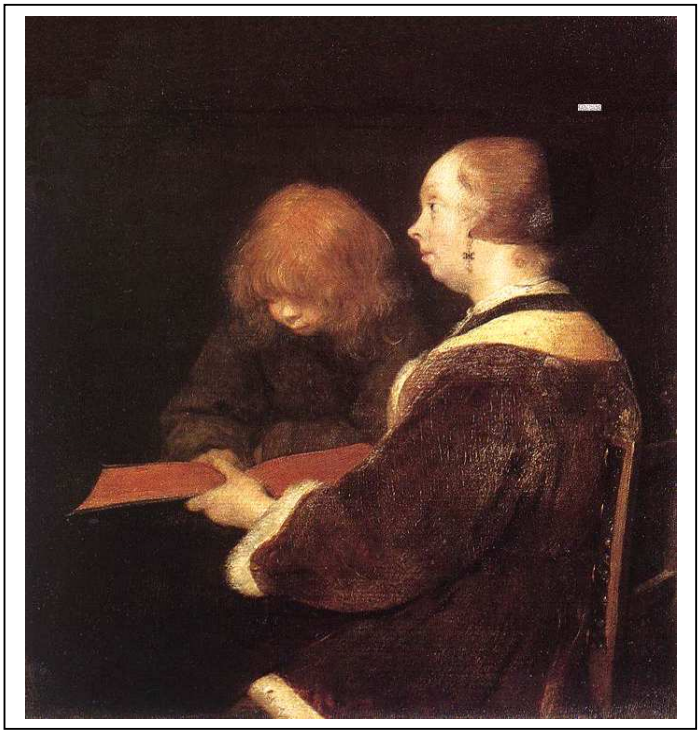
Pasquale de Rossi, *Jesuita enseñando* (finales XVII).

El siglo XVIII traerá importantes novedades en el terreno de la educación. Los teóricos consideran que la enseñanza no concede la debida importancia a los descubrimientos recientes y a la ciencia, debiéndose dar mayor importancia a una enseñanza técnica y basada ante todo en la observación y la experimentación y no en el conocimiento libresco. Las reformas implantadas fueron de dos tipos: en algunos países se decreta la obligatoriedad de la enseñanza primaria que sería pagada por el estado: en Prusia en 1763 se proclamaba la obligatoriedad de la asistencia escolar para todos los niños, en Austria la Ley General de Educación de 1774 afirmaba que "la educación de los niños de ambos sexos es la base de la felicidad de la nación" y proclamaba que tanto niños como niñas debían ir a la escuela a partir de los siete años[426].

[425] VARELA, Julia, *Modos de educación en la España de la Contrarreforma*, Madrid, 1983.
[426] CIPOLLA, Carlo M., *Educación y desarrollo*.

En segundo lugar se crean nuevas instituciones que dan una enseñanza de carácter práctico y técnico que no tenía cabida en el sistema escolar tradicional, renovándose los planes de estudio. En Prusia en 1763 se declara obligatoria la enseñanza del francés y se sustituye la lógica aristotélica por la de Wolff, en Francia algunos colegios filipenses enseñan el francés por medio de la Gramática e introducen la historia moderna, en algunos colegios se fundan cátedras de física y laboratorios de química, se da cabida a los idiomas extranjeros, se habla de Newton, Locke y Descartes. Se crean escuelas especiales dedicadas a la enseñanza técnica: escuelas de comercio, academias militares y navales, escuelas de artillería e ingenieros. Según Artz la enseñanza técnica francesa era la mejor de todo el mundo en el siglo XVIII[427].

La educación femenina.



Ter Boch, *La lección de lectura* (siglo XVII).

Superada la infancia el papel de la madre era el de educadora. Una madre de la nobleza contaba con numerosas auxiliares, pero las memorias de aristócratas revelan muchas veces el interés de la madre por el progreso de sus hijas y su equipamiento para el mercado matrimonial. La hija necesitaba saber presentarse, vestirse, hablar, administrar una casa con sirvientes, bailar, bordar, tocar un instrumento musical, hablar francés y tener

[427] MOUSNIER, R., y LABROUSSE, E., *El siglo XVIII*., volumen 1, Barcelona, Destino, 1981.

conocimientos de literatura. Para las niñas de clase media era necesario un conocimiento de la contabilidad de la casa y saber llevar libros. Una madre que supiera leer y escribir normalmente enseñaba las primeras letras a sus hijos antes de que asistieran a la escuela. Pero también enseñaba el manejo de la aguja, la confección de textiles y las habilidades culinarias. La madre también debía inculcar valores morales y de conducta y transmitían las creencias populares. Los lugares de la educación de la mujer eran varios:

Ante todo, la casa, los padres de medios privilegiados conservan sus hijas con ellos, a la vez que les aportan una formación cuidadosamente organizada. Cuando pueden, imparten personalmente la enseñanza, en caso contrario acuden a profesionales. En este contexto, a las mujeres que tienen varios hermanos siempre les beneficia. Madame de Chastenay, nacida en 1771, fue educada por una institutriz maestra de historia, de música y de dibujo, asistida por un maestro de matemáticas y otro de latín. Madame Rolland recibió una instrucción privada de gran calidad que se completó con un año de internado en un convento, pero cuando entro ya sabía leer, escribir, geografía, danza, música y dibujo, y tenía once años dedad.

Tendríamos, en segundo lugar, el convento, lugar educativo para la minoría adinerada. En París hacia 1750 hay que desembolsar entre 400 y 500 libras por un internado. En 1760, los 56 internados parisinos representan el 13 por ciento de la población escolar, y los alumnos de clases superiores están super representados. Si hasta el siglo XVII el convento funciona más como lugar de retiro y de iniciación a la vida monástica, a partir de entonces se convierte en una estancia temporal, con órdenes especializadas en la educación como las ursulinas, surgidas en la Italia del siglo XVI, a las que le seguirían la Compañía de María, las Hijas de la Caridad y las salesas, congregaciones todas ellas fundadas en Francia, aunque a España no llegaron, y muy tímidamente, hasta el siglo XVIII. Las salesas fundan en Madrid en 1757 a expensas del patronato real[428], las Religiosas de la Enseñanza de la Compañía de María se establecen en Seo de Urgel (1722), Zaragoza (1744), Lérida (1750), Solsona (1758), Santiago de Compostela (1759) y la localidad gaditana de San Fernando en 1760. En algunos casos, estos centros ofrecen un perfil sumamente aristocrático: el colegio madrileño de las salesas tuvo un total de 119 alumna entre 1758 y 1798), figurando entre sus progenitores 5 duques, 55 marqueses, 12 condes, 1 barón, 15 militares, 26 funcionarios, 5 no especificados. En 54 casos estaban emparentadas. La gran mayoría reside en la Corte. Sus compañeras se suelen casar con sus hermanos. Muchas tuvieron gran relevancia en la vida social de la época[429].

Podríamos señalar también las *boarding school* inglesas, empresas comerciales privadas, que secularizan la tradición del internado, y que hacia 1800 están extendidas en las ciudades principales, centrándose en la enseñanza de las buenas maneras y las artes de adorno, educándose sobre todo las apariencias. En Francia juegan un papel similar las

[428]. FRANCO RUBIO, Gloria Angeles, "Ordenes religiosas femeninas y cambio social en la España del siglo XVIII: de la vida contemplativa a la actividad docente", *Iglesia y sociedad en el Antiguo Régimen*, Las Palmas, Universidad, 1994.

[429] FRANCO RUBIO, Gloria, Educación femenina y prosopografía: las alumnas del colegio de las Salesas Reales en el siglo XVIII, *Cuadernos de Historia Moderna*, 19, 1997.

maisons d'education. Estas instituciones proponen a los padres un establecimiento más cercano al modelo familiar y más respetuoso de valores como la higiene, la naturaleza o la vida privada. El ideal de la pensión particular reside en la familia bien ordenada, conducida por una pareja, donde se respira y se come bien.

Georg Morland*, Visita a la boarding school* (1788).

Finalmente, la escuela elemental, que absorbe la mayoría de los alumnos, es a menudo mixta y es mucho más abordable que el internado. En el París del XVIII los padres pagan unas tres libras mensuales. Las niñas suelen proceder de las capas comerciales y artesanales. Desde inicios del siglo XVII las nuevas órdenes abren escuelas externas de caridad junto a sus internados, o se consagran a la educación de los pobres. En Inglaterra surgen numerosas escuelas de caridad a cargo de la Sociedad por la Propagación de la Doctrina Cristiana, que en 1733 acoge a unos veinte mil alumnos en todo el país. En Londres en 1709 Mary Astell crea una escuela para niñas, que ofrece como novedad prescindir de los ejercicios piadosos y negarse a ocupar a los escolares en trabajos que se vendan al exterior. En el mundo rural, las escuelas son casi siempre religiosas, destacando la labor de las Hijas de la Caridad.

Todos estos establecimientos tienen notas comunes. Ofrecen saberes incompletos, y los conocimientos se centran en la lectoescritura y el cálculo, una religión teñida de moral y el manejo del hilo y la aguja. La escuela enseña a las pequeñas ante todo al amor de Dios, y la religión pretende inculcar comportamientos y contener las expresiones físicas. La lectura está al servicio de la instrucción religiosa y refuerza el mensaje cristiano, y libro entra con gran vigilancia[430].

Benvenuto Ceroni, *Escuela de costura* (ca. 1720).

Las universidades.

Ellas monopolizaban por entonces la enseñanza superior y solamente en el siglo XVIII se crean escuelas técnicas para impartir una formación práctica que los centros universitarios, por lo obsoleto de sus planes de estudio, no podían garantizar.

[430] SONNET, Martine, La educación de una joven, *Historia de las mujeres*, volumen 2.

Durante la segunda mitad del siglo XVI se fundaron numerosas nuevas universidades en Europa, en tanto que en las antiguas se fundaron colegios nuevos y aumentó el número de estudiantes. Pero muchas de las nuevas creaciones responden a un fin religioso o político inmediato, algunas de ellas nunca tuvieron más de cien estudiantes y sirvieron a una demanda puramente local. El motivo principal de tantas nuevas creaciones radicaba en que tantos católicos como protestantes se negaban a asistir a fundaciones del contrario y en lugar de eso establecían colegios rivales: Leyden, por ejemplo, se creó para hacer la competencia a las universidades católicas de Douai y Lovaina. La enseñanza universitaria siguió siendo una repetición de los métodos y programas antiguos, y la formación impartida iba básicamente dirigida a cubrir la creciente demanda de funcionarios, descuidándose el estudio de las artes liberales en favor del derecho civil y canónico. De hecho, durante toda la Edad Moderna las discusiones eruditas y los progresos científicos florecieron menos en universidades que en colegios independientes y academias privadas.

Las universidades conocieron durante este período un aumento de la clientela nobiliaria, movida por el deseo de conceder a sus hijos una mejor formación intelectual con vistas al ingreso en la burocracia estatal. El número de estudiantes aumentó constantemente durante el siglo XVI y hasta el segundo decenio del XVII, siendo el derecho la principal materia de estudio. Muchos nobles, tras una breve estancia en la universidad, realizaban el Grand Tour por toda Europa, visitando sucesivamente Alemania, Francia e Italia. Las universidades no perdieron durante este período su carácter internacional: los protestantes siguieron yendo a Italia, y en la calvinista universidad de Leyden solamente el 40% de los estudiantes eran holandeses, siendo el resto sobre todo alemanes.

A partir de inicios del siglo XVII las universidades europeas entraron en decadencia debido al estancamiento demográfico (que hizo descender el número de estudiantes matriculados) y la degradación académica de estos centros, convertidos en mera vía de tránsito para la élite burocrática y lugares de ocio para la nobleza, decadencia que provocó un auge cada vez mayor de los colegios y academias particulares[431].

La universidad de Oxford vive durante este período dos etapas: un período de expansión que se extiende de 1550 a 1630 (en esta década ingresan 630 alumnos), y una larga etapa de regresión prolongada hasta 1810 (en el siglo XVIII no se superan los 300 nuevos alumnos por década). Esta universidad fue sobre todo una plataforma para una futura carrera eclesiástica o simplemente un medio para adquirir una educación general marcadamente clásica, con dos tipos de estudiantes diferenciados: unos de origen pobre mantenidos en los colegios a cambio de algunos servicios o por patronos privados (que a fines del XVII suponen la mitad de los alumnos) y otros procedentes de los niveles más altos de la sociedad. Con el tiempo Oxford se fue haciendo menos accesible a los

[431] KAMEN, Henry, *La sociedad europea 1500-1700*, Madrid, Alianza, 1986. Obras generales: JULIA, D., y REVEL, R. (dir.), *Les Universités européennes du XVIe au XVIIIe siécle, Vol. 1. Boheme, Etats Italiens, Pays Germaniques, Pologne, Provinces Unies*. *vol. 2.* France, París, 1989. RIDDER-SYMOENS, H. (ed.), *History of the University in Europe, tomo II. Univiersities in Early Modern Europe 1500-1800*, Cambridge, 1996. Bilbao, 1999.

muchachjos de clases pobres ante el aumento del costo de los estudios y el incremento de la competencia de los hijos del clero y la gentry en los puestos eclesiásticos. El alumnado de Oxford se reclutará cada vez más entre la nobleza (del 16% a fines del XVI al 35 a fines del XVIII), el clero (del 3% al 23%) y la gentry (en torno a un 25-30%) y, cada vez menos, entre los plebeyos, (del 55% al 10%). Se trata asimismo de un alumnado fundamentalmente inglés (más del 90%), y solamente a fines del XIX Oxford se convierte en una universidad con alumnos reclutados en todo el mundo[432].

En el siglo XVIII la universidad toca fondo en su decadencia. Durante esta época en Francia menos de un niño de cada cien logra acceder a los estudios superiores, y serán unos 12 o 15.000 alumnos en este país durante toda la centuria[433]. En Inglaterra casi nadie quería asistir a las universidades de Oxford y Cambridge, que se habían convertido en clubes privados de los nuevos ricos y no tuvieron prestigio hasta el siglo XIX. Muy distinta era la situación de las universidades escocesas de Edimburgo, Glasgow y Saint Andrews, que contrataron a los mejores profesores, eran muy buenas en derecho y medicina, abandonaron las clases en latín, y ofrecían ala gentry y las clases profesionales una educación útil que las élites inglesas solamente pudieron encontrar en las public schools de Eton y Harrow entre otras, donde hacia 1800 se habían educado el 80% de los aristócratas, convirtiéndose estas escuelas públicas en una especie de clubes de señoritos que creaban un ambiente de exclusividad y forjaban los lazos de intereses de su clase. La enseñanza se centraba en los clásicos, se aprendía arte, música, poesía, lengua inglesa, oratoria, y baile, esgrima, dibujo y equitación, siendo en inglés[434].

En Alemania había 28 universidades en 1700 con un total de 9000 estudiantes, con un currículo vitae anticuado y unos profesores absentistas, siendo las mejores con diferencia las de Halle, Gontinga y Erlangen, todas ellas protestantes y pagadas por el estado, y con un currículo modernizado[435]. Será muy importante la de Gotinga, En el interior de la comunidad universitaria hay dos comunidades, una comunidad de estudiantes nobles que le ha valido a la institución en el siglo XVIII el sobrenombre de universidad de la nobleza, y luego una comunidad científica dotada de un perfil específico. Situada en el electorado de Hannover, su fundación permitía dar a los estudiantes la formación mejor adaptada a las necesidades de la administacion, sobre todo en materia jurídica, y tras la marcha de la corte a Gran Bretaña la administración del territorio permaneció en manos de los hannoverianos, y la élite tenia necesidad de adquirir competencias jurídicas en una universidad. Para que la universidad no fuera una fuente de gastos, los fundadores decidieron que los estudiantes procedieran de medios sociales elevados.

---

[432] STONE, L., *The university in society, vol. 1. Oxford and Cambridge from the 14th to the early 19th century*, Princeton, 1974.

[433] GOUBERT, Pierre, *Les français*.

[434] PONTON, Gonzalo*, La lucha por la desigualdad: una historia del munco occidental en el siglo XVIII*, Barcelona, Pasado y Presente, 2016, p. 471.

[435] PONTON, Gonzalo, *La lucha*, pp. 479-480.

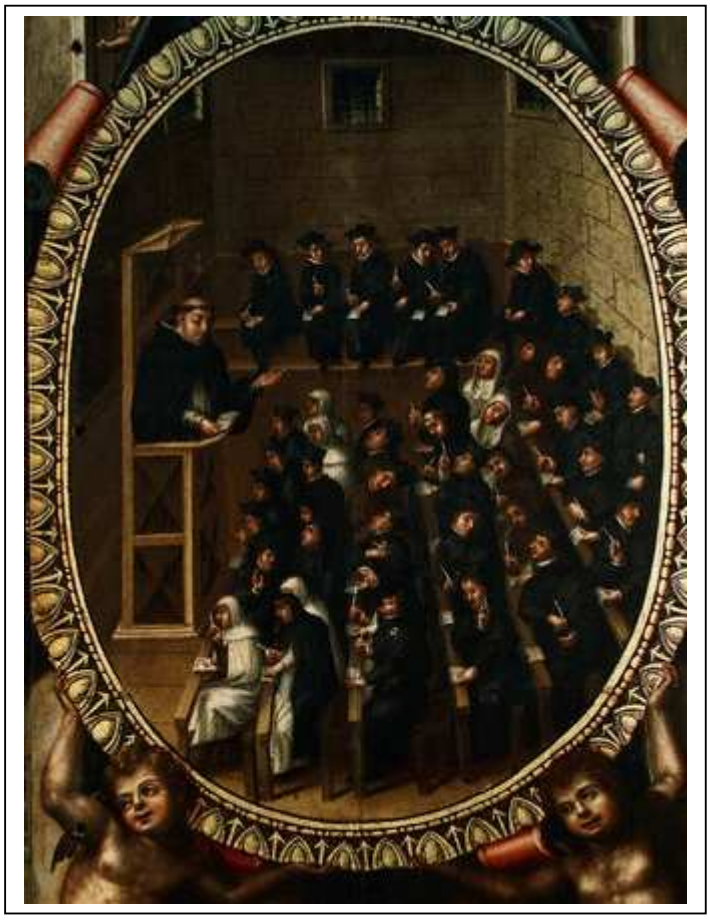
La reputación de la universidad era una de las formas de asegurar esta clientela, construyéndose sobre la imagen de una comunidad científica unida y armoniosa, Gotinga privilegia la homogeneidad de la comunidad para asegurar la autoridad intelectual más que la originalfdad de algunos sabios. Para asegurar el perfil nobiliario se crea una Academia ecuestre, se privilegia la facultad de Derecho por delante de la de Teologia, a la vez que se potencia la de Filosofía, y se autoriza el ejercicio privado de la religión católica. En el siglo XVIII, el 13% de los estudiantes (unos 600 a 1000 al año) es de procedencia nobiliaria, frente al 7 en Heidelberg o el 4 en Halle a partir de 1740. Para la nobleza, pasar por la universidad es un criterio de distinción, y para la nueva nobleza una forma de compensar su nacimiento, y todos los altos cargos de Hannover pasaron por Gotinga. Gotinga se va convirtiendo en una de las señas de identidad de la nobleza. Los nobles se apuntan en un registro aparte y no hablan en alemán, sino en francés, algunos rituales les están reservados y pueden tener criados acompañándoles. Tambien influirá la fama de excelencia científica, Gotinga se dota de una gran biblioteca (12.000 volumenes en su fundación, 200.000 a fines del XVIII). La universidad constuye el laboratorio de la producción intelectual de los profesores, y sus imprentas, su academia, y su journal savant, difunden su producción fuera de la institución. Desde 1740 se incitaba a los profesores a tener una producción científica abundante, se les dio libertad de enseñanza de su materia, y se introduce la competencia entre ellos, lo que les obliga a escribir nuevos manuales y a especializarse para poder distinguirse entre ellos. Gotinga es el lugar de renovación del género de manual universitario y el surgimiento de nuevas disciplinas, como la ciencia política o la estadística. El *Gottingische gelehrte Anzeigen* reseña anualmente 800 obras, y los escritos de los profesores ocupan un lugar privilegiado: en 1760 se reseñan 600 obras, 90 de Gotinga, frente a 30 de París, Londres o Leipzig, en 1783, 817, 84 de Gotinga, 73 de Paris, 70 de Leipzig y 37 de Londres. Gotinga fue la mayor universidad del XVIII, pero no fue una universidad ilustrada, su estructura unificada garantizaba la homogeneidad y no dejaba paso a la renovacion carismática[436].

La universidad en España.

Hasta mediados del siglo XV había en España 7 universidades, pobres en rentas, de escasa reputación y evitadas por muchos estudiantes que marchaban al extranjero para cursar Medicina en Montpellier, derecho en Bolonia y teología en parís. Pero entre 1474 y los inicios del siglo XVII fueron creadas 27: 19 en la corona de Castilla (solamente 6 al sur del Tajo) y el resto en la corona de Aragón. La proliferación de universidades se vio acompañada por el aumento del número de colegios, concebidos como pequeñas comunidades semiautónomas aunque dentro de ellos no se impartía enseñanza: se fundan para proporcionar a los estudiantes pobres o huérfanos la oportunidad de ir a la universidad. La nobleza apenas participa en este proceso, fundando solamente las de Osuna y Gandía. El clero fundó la mayoría. Pero hubo un cierto control real: en las cortes de Toledo de 1480 se

[436] SAADA, Anne, Assurer l´excellence d´une communauté universitaire: l´exemple de Gottingen au 18e siécle*, Dixhuitiéme siécle*, 41, 2009.

determina que todos los letrados graduados desde 1464 debían certificar la legitimidad de sus títulos académicos ante el Consejo de Castilla, y el decreto real sustituye a la bula papal como regidor supremo de la vida universitaria. En 1559 se prohibe a los súbditos españoles asistir a universidades extranjeras exceptuando Bolonia, Roma, Nápoles y Coimbra.



Lección de teología en la universidad de Salamanca (1614).

Los alumnos tras cursar la Gramática latina empiezan sus estudios en la facultad de artes o filosofía a los 12-14 años, terminando estos estudios en tres años, luego van a las facultades mayores (Teología, Leyes, Cánones y Medicina). La mayoría de los estudiantes proceden de las ciudades de Asturias, el país Vasco, León, Navarra y Castilla la Vieja, regiones ricas, pobladas y bien dotadas de escuelas de latinidad, con numerosos hidalgos. Respecto a su sociología, solamente el 5-10% de los nobles van a la universidad, y lo que buscan es pasarlo bien. Para el clero los grados eran requisito previo para el acceso a las canonjías de oficio.

A finales del siglo XVI muchas universidades tienen una gran población estudiantil: Salamanca de 5 a 7 mil estudiantes anuales (toda Castilla y Portugal), Alcalá de Henares de 3 a 4 mil (Castilla la Nueva), Santiago unos 3 mil (Galicia y Cantabria), Valladolid dos mil (Castilla la Vieja), Osuna, Granada y Sevilla entre 500 y mil. Los graduados son escasos: 1200 bachilleres, 150-175 licenciados, 50-60 doctores al año. Los elevados costes de las

grandes universidades forzaron a muchos estudiantes a abandonar sus estudios y graduarse en una universidad provincial más barata. Los estudios más seguidos son los dos derechos, ya que teología y artes no tienen salida y medicina decae por la asociación de la profesión médica a los conversos.

La expansión de las universidades finaliza a mediados del XVII. Se produce un estancamiento en 1620-1630 que da paso a un descenso que dura hasta el siglo XVIII debido al aumento de los costes universitarios, el control de los cargos de los letrados por los colegiales mayores y el descenso de los puestos de letrados[437].

En el siglo XVI un colegio mayor es un centro docente en régimen de internado que se caracteriza por la importancia de los privilegios de que goza, el estar acogido a la protección real y el requerirse para su ingreso determinadas condiciones físicas, intelectuales, económicas y morales (Carabias Torres). Fueron los de San Bartolomé, Cuenca, Oviedo y del Arzobispo en Salamanca, Santa Cruz en Valladolid, San Clemente o de los Españoles en Bolonia, San Ildefonso en Alcalá de Henares, Santa María de Jesús o Maese Rodrigo en Sevilla (desde 1623) y de Fonseca en Santiago (desde 1731). Se organizan internamente bajo la autoridad de un rector y tres consiliarios: el rector es la máxima autoridad y los consiliarios un cuerpo consultivo, eran colegiales o elegidos por éstos.

El número de colegiales era variable: 26 en Santa Cruz, 33 San Ildefonso, 15 San Bartolomé, 20 Cuenca, 18 Oviedo y 22 del Arzobispo, con el tiempo desaparecieron las becas de Medicina y Teología y se reconvirtieron en Derecho. La selección era física (20 años, sanos, sin enfermedades contagiosas), intelectual (bachilleres o con tres años de universidad), morales (personas honestas y de origen cristiano viejo) y sociales (se pide pobreza, aunque se entiende por ésta una renta de 20-25 ducados anuales, con el tiempo se aumenta la renta mínima y en el XVII algunos empiezan a admitir porcionistas de familias notables)(Febrero Lorenzo).

Los fundadores de los colegios mayores distribuyeron las becas sobre una base geográfica fija, aunque con el tiempo ciertas naciones pasaron a predominar: castellanoviejos en San Bartolomé, manchegos en el Arzobispo, andaluces en Cuenca, castellanos en oviedo, riojanos en santa Cruz, toledanos, coquenses y de Guadalajara en San Ildefonso. Por lo que se refiere a su procedencia social, en el caso de los colegiales salmantinos del XVI el 45% son pobres (en el sentido de que sus padres no podían sostenerles en Salamanca), el 33% de una economía media (familias consideradas ricas pero con muchos hijos o esfuerzos para mantenerlas) y el 22% de familias adineradas, un tercio son de origen hidalgo y un 40% hijos de agricultores o artesanos. Desde el punto de vista geográfico, es muy fuerte el peso de los castellanos: en el colegio de San Bartolomé de Salamanca el 41% de los colegiales son castellanoviejos y el 17% castellanonuevos (Kagan).

[437] KAGAN, Richard L., *Universidad y sociedad*. También, TORREMOCHA HERNANDEZ, Margarita, *La vida estudiantil en el Antiguo Régimen*, Madrid, 1996.

En el siglo XVII existirán numerosos lazos de sangre entre los colegiales: un colegial llega a la administración y recomienda para su entrada en el colegio a uno de sus parientes. Con el tiempo coparán las cátedras y la administración: según Kagan, fueron colegiales 179 de los 306 oidores de Granada y 270 de los 454 oidores de la Chancillería de Valladolid, 222 de los 346 consejeros de Castilla, 109 de los de Indias, 86 de los de Ordenes y 101 de los de Inquisición a lo largo de los siglos XVI y XVII[438].

Los primeros teorizadores de la reforma universitaria son Feijoo (introducción de un nuevo método de estudio sustituyendo el dictado por libro de texto, limitación del acceso a los estudios superiores, introducción de las ciencias naturales e intervención del estado), Luis Antonio Verney "Barbadiño" con su *Verdadero método de estudiar* (Lisboa, 1751, traducido en 1760) que critica la enseñanza escolástica y Olavide con el plan de reforma de la universidad de Sevilla de 1768 que pide el monopolio del estado de la enseñanza superior y la supresión de los centros no estatales, la limitación del acceso a nobles y ricos (los pobres a oficios útiles) y la extirpación del espíritu escolástico.

Durante el reinado de Carlos III se intentó modificar los planes de estudio, actualizando sus contenidos: en teología se introduce a los filojansenistas franceses, el estudio de la Biblia y la historia de la Iglesia, en leyes el derecho natural, en cánones las teorías regalistas, en medicina se hace hincapié en las enseñanzas prácticas y en artes se da entrada a las matemáticas, física y astronomía.

Todas estas reformas fracasaron ante el enfrentamiento entre tomistas (dominicos) y antitomistas (agustinos), la falta de medios económicos y profesores, y el hecho de que la autonomía universitaria provocó que las universidades reformistas temieran que sus planes más gravosos que los tradicionales vaciaran sus aulas de alumnos. No obstante desde 1760 aumenta el número de alumnos especialmente en las universidades provinciales.

La reforma afecta también a los colegios mayores. El memorial de Pérez Bayer de 1771, catedrático de hebreo en Salamanca, les acusa de su espíritu de casta, transgredir sus constituciones, dominar las universidades y monopolizar las cátedras. Desde 1771 el monarca pasa a cubrir las becas vacantes que serán provistas por oposición, aunque los nuevos colegiales pronto se sintieron con los mismos derechos que los antiguos. En 1798 los colegios mayores eran suprimidos y sus bienes desamortizados[439].

[438] CARABIAS TORRES, A.M., *Colegios mayores centros de poder. Los Colegios Mayores de Salamanca durante el siglo XVI*, 3 vols., Salamanca, 1986.

[439] ALVAREZ DE MORALES, A., *La Ilustración y la reforma de la Universidad en la España del siglo XVIII*, 3 edición, Madrid, 1985. También, PESET, Mariano, y José Luis, *La universidad española siglos XVIII y XIX*, Madrid, 1974.

TERCERA PARTE
LAS CREENCIAS

10.

La visión de la naturaleza y del "otro"

Los fenómenos naturales.

Los fenómenos naturales siempre causaban una gran preocupación, a veces eran objeto de miedo, otras de perplejidad o de presagio. Se pensaba que la naturaleza estaba hecha a imagen de Dios, pero el universo también mostraba creaciones imperfectas, malignas o indescifrables, que eran el resultado de una acción manipuladora, a veces debida al demonio. El estudio de la naturaleza alcanzó un gran desarrollo en este período gracias a los descubrimientos geográficos y el interés de los intelectuales.

La noche, por ejemplo, representa el miedo a la oscuridad, y casi todo lo malo sucede de noche, cuando el hombre es más vulnerable, la oscuridad es el medio habitual de las criaturas malvadas, espíritus y fantasmas. La noche es similar a la muerte, el lugar del infierno y el mundo de los muertos. El cristianismo siempre presentó el antagonismo luz/oscuridad y vida/muerte. A nivel popular la noche es el dominio de la luna, diosa fría, soberana de las olas. Las fases de la luna gobernaban numerosos aspectos de la vida cotidiana [440].

La noche es una ausencia de luz que está parcialmente ligada a nuestros ritmos internos, porque el día pertenece a la vigilia y la noche al sueño. La negrura del paisaje se puebla de lugares míticos, de creencias y de imaginarios, induce otra manera de estar en el mundo, de aprehender lo sensible. Es un momento de inseguridad (hay gente que tiene miedo de salir sola de noche), pero también de quietud y de seguridad: en el aislamiento de su casa el hombre experimenta menos las presiones del control social[441]. En *la Biblioteca*

[440] DELUMEAU, Jean, *El miedo en Occidente*, Madrid, Taurus, 1989.

[441] Para esto y lo que sigue, CABANTOUS, Alain, *Histoire de la nuit XVIIe-XVIIIe siecles*, Paris, Fayard, 2009. Para España, MARTINEZ GOMIS, Mario, "La noche y los noctámbulos en el siglo XVIII español", *Fiesta y ocio en la historia*, Salamanca, Universidad, 2003.

azul el tratamiento de la noche oscila entre el miedo y el asombro, es el miedo de perderse en la oscuridad, en la espesura del bosque, dominio de bestias salvajes, conservando toda su fuerza la imagen de los lobos que atacan de noche. En los cuentos aparece con frecuencia la evocación de una criminalidad nocturna, marcada sobre todo por el robo. Pero la noche también aporta meditación, es un tiempo de prodigios donde todo aparece concebible.

Gerrit Dou, *La escuela nocturna* (1660).

En las obras de Shakespeare el 16% de las acciones dramáticas se desarrollan de noche, proporción que aumenta a un tercio en Macbeth, el 40% en Hamlet, la mitad en Otelo. La noche está asociada al anuncio del pecado y de la muerte, es el tiempo de los maleficios y de los tormentos porque favorece la revelación de la culpabilidad, el tiempo de la disimulación, del engaño, de la ilusión, el refugio de los crímenes abominables. En el teatro francés por el contrario, menos del 20% de las piezas escritas en el siglo XVII evocan la noche, y para los franceses la noche es un tiempo marcado por la oscuridad y el silencio, o asociado a acciones inciertas, el disfraz, la paliza, la cita amorosa y más

raramente elc rimen de sangre. La imagen terrible de la noche está lejos de ser eminente, y se asocia mucho al apaciguamiento, la reflexión y la distancia en relación a las acciones diurnas. En Boccaccio y Straparola, la noche es el cuadro privilegiado de discusiones más o menos licenciosas confirmando que el momento nocturno es el momento de las ambigüedades y de la violación de las reglas morales habituales. En otras ocasiones la noche se asocia con claridad a la muerte, como en la obra de Tirso de Molina, y autores prerrománticos como Edward Young, cuyo poema *La noche* data de 1742-1746, desarrollándose con posterioridad una poesía nocturna y sepulcral.

Los documentos de la época suelen reflejar las calamidades nocturnas, como terremotos, inundaciones, tormentas y sobre todo incendios. La catástrofe nocturna provoca que los espacios conocidos, se conviertan en irreconocibles, y el paisaje visual nocturno se ve iluminado por la acción del fuego. Las noches más importantes del año se asocian a los elementos existenciales de la vida y de la muerte. La Navidad y san Juan pertenecen a la primera categoría. A la segunda, la de Walpurgis (30 de abril a 1 de mayo), equivalente del May Day inglés, inaugura el antiguo mes de los difuntos en el espacio germánico, es en esta fecha cuando se lanzan las hordas de las almas atormentadas de quienes han muerto violentamente, o de los niños que no han sido bautizados. Más ambivalente es el tránsito de la noche de Todos los santos al día de los difuntos, por cuanto asocia a los primeros, vivos para siempre, con los segundos. Estas noches son un tiempo de prodigios, y en la misa de Navidad se muestran estas maravillas efímeras, cuando el agua de las fuentes se transforma en vino, los animales pueden hablar o las ramas de los árboles se convierten en oro. Es en estas noches cuando se multiplican las apariciones fantasmales: siluetas de sacerdotes celebrando la liturgia en capillas en ruinas, surgimiento de seres fantásticos guardianes de fuentes o tesoros. Son también el tiempo de promesa que preparan y a menudo salvaguardan el futuro. La noche es el tiempo del diablo, y el sueño convierte a los hombres en víctimas más vulnerables. Es de siempre el momento de las brujas. En contraste, en el sur de Europa hay numerosas prácticas religiosas nocturnas, como las Cuarenta Horas introducidas por los capuchinos, devoción que corresponde al tiempo transcurrido entre la muerte y la resurrección de Jesucristo.

Poco a poco se realiza una domesticación de la noche. Entre 1660 y 1680 Londres, Paris, Ámsterdam y Bruselas se equipan con sistemas de iluminación nocturnos, y a partir del siglo XVIII la noche se transforma en el tiempo de ocio y de diversión. Y esta domesticación permitirá el surgimiento de un género literario donde la noche ocupa un papel fundamental, la novela gótica, cuyo primer representante es *El castillo de Otranto* (1764) de Horace Walpole (1717-1797).

El mar era un lugar caótico, morada de los espíritus y otros monstruos, temible tanto en calma como en tempestad, una especie de pozo tenebroso e insaciable que todo lo tragaba y el medio donde habitaban seres amenazadores. Para conjurar al mar y a sus monstruos es preciso sacrificarle seres vivos que calmen su apetito. La mentalidad colectiva asociaba mucho el mar y el pecado, y los marinos tenían fama de ser malos cristianos. El mar era el dominio privilegiado de Satán y de las potencias infernales, y las cosmografías renacentistas describen numerosos monstruos marinos, tales las ballenas, animales marinos

tomados por islas que luego se sumergen, o el kraken. El mar desaparecerá un día cuando toda la naturaleza sea regenerada[442].

Olao Magno, *Carta marina* (1539).

La figura más interesante viene constituida por Olao Magno (1490-1557), autor de una *Carta Marina* (1539) en la que representa Escandinavia y en la que incluye una gran variedad de monstruosidades marinas, muchas de las cuales serán recogidas por los autores posteriores. Pero la obra que le consagraría como el auténtico creador de los monstruos marinos de los mares septentrionales sería su *Historia de gentibus septentrionalibus* (1555)[443]. El libro que nos interesa es, concretamente, el XXI, dedicado a "*De piscibus monstrosis*", y en el mismo aparecen numerosos seres que ya habíamos encontrado reflejados en la *Carta marina.* Aparte de sus simples, pero llenas de encanto, ilustraciones, que servirán de inspiración a numerosos autores posteriores, Olao Magno es el responsable de trasladar el hábitat de los monstruos marinos del lejano Océano Indico a los mares del Atlántico norte. Ante todo, nos presenta los mares del Septentrión como un mundo lleno de peligros y amenazas. La panoplia monstruosa es muy amplia (ballenas, serpientes marinas, pero no el kraken, que no será mencionado hasta el siglo XVIII), pero destacan,

[442] DELUMEAU, Jean, *El miedo*.

[443] MAGNO, Olao, *Historia de las gentes septentrionales*, Madrid, Tecnos, 1989, edición de Daniel Terán Fierro.

normalmente, por su tamaño, su ferocidad, el peligro que representan para los marineros, y su fealdad nacida de su aspecto deforme, a la vez que en muchas ocasiones su presencia es anticipo de futuras calamidades. Es de destacar que Olao presenta a todas estas criaturas como seres reales y tangibles, sin que tengan ningún significado simbólico[444].

Peter Brueghel, *Cazadores en la nieve* (1565).

La climatología era algo inexplicable, tormentas, tempestades de nieve y granizo, lluvias y sequías, rayos. En la época del Imperio romano el clima europeo era algo más frío que en la actualidad, pero en el Período cálido medieval hubo una larga sucesión de veranos estables y calurosos, aunque a partir de 1310 y durante más de 500 años el clima se volvió menos previsible, más frío y a veces tormentoso y sujeto a condiciones extremas, lo que se conoce como Pequeña Edad de Hielo. El frío extremo de sus inviernos puede apreciarse en algunas obras pictóricas, como *Cazadores en la nieve* de Peter Brueghel. El clima no era muy distinto al de hoy, excepto que los inviernos eran más fríos y algunos veranos muy cálidos. Las bajas temperaturas no eran permanentes, pero sí había una fluctuación climática constante e imprevisible que a veces causaba desastres. Eran comunes los vientos del ártico, los veranos infernales, las duras sequías, las lluvias torrenciales y largos períodos de inviernos moderados y veranos cálidos. Los expertos sugieren que esta época comprende de 130 a 1850, y las fuertes lluvias y las hambrunas de 1315-1316 marcaron el inicio.

[444] Una somera aproximación, MORGADO GARCIA, Arturo, Los monstruos marinos en la Edad Moderna: la persistencia de un mito, *Trocadero*, 20, 2008.

El ciclo más frío tuvo lugar entre 1680 y 1730. La cantidad de nieve que había en el suelo de Gran Bretaña y los Países Bajos se elevó de 20 a 30, mientras que en la mayor parte del siglo XX solamente hubo entre 2 y 10 días. El invierno de 1683 fue tan frío que el suelo se heló hasta más de un metro de profundidad en el sudoeste de Inglaterra y aparecieron franjas de hielo en el mar cerca de la costa norte de Francia y a 40 kilómetros de la costa holandesa. El invierno de 1708-1709 fue muy duro: se podía ir andando de Suecia a Dinamarca. Todos los viñedos del norte de Francia fueron destruidos, y no volvieron a estar activos hasta el siglo XX. Provenza perdió sus naranjos. Pero más frío fue el período comprendido entre 1805 y 1820, los años de la niñez de Dickens. 1816 fue bautizado como el año sin verano, con temperaturas entre 2 y 4 grados inferiores a las normales en verano. En New Haven, Connecticut, hubo una tormenta de nieve a inicios de junio que dejó entre 8 y 15 centímetros de nieve[445].

Los terremotos despertaban un gran terror. Sin embargo, ya desde el Renacimiento nos encontramos con el inicio de un estudio racional de la estructura de la tierra. La teoría del fuego central es una idea antigua, pero la Teología le ha devuelto vigor y Jacopo Mariano de Siena hizo en el siglo XV una explicación general de los volcanes y de los terremotos basada en ella. Cardano, en cambio, opina que la masa del globo es líquida y los continentes flotan en la superficie del agua. Se admite la existencia en el seno de la tierra sólida de inmensas cavernas llenas de agua, fuego o vientos violentos de cuya actividad dan testimonio los fenómenos de la superficie. Temblores de tierra y volcanes sugieren la idea d euna cierta estabilidad de la corteza terrestre. Athanasius Kircher en *Mundus subterraneus* (1664) sigue recogiendo numerosos detalles pintorescos, como los canales subterráneos que comunican mares y tierras, aunque tiene la osadía de intentar pensar lo quie puede ocurrir en el centro de la tierra, siendo testigo de una erupción del Vesubio acompañada de un terremoto en 1638. El mayor terremoto de la época fue el de Lisboa de 1755[446], que provocó entre 60 y 100 mil muertos, influyendo poderosamente en la Ilustración europea. La novela de Voltaire, *Cándido* (1758) se inspiró en el terremoto de Lisboa, también utilizó su historia para satirizar la Teodicea de Leibniz, que había tratado de resolver el eterno problema de la existencia del mal en un mundo que se suponía regido por un Dios benéfico, probando que este mundo era el mejor de los mundos posibles y que la crueldad y la injusticia eran partes del esquema de Dios, del cual el entendimiento humano nada podía descifrar. La obra nos presenta al ingenuo Cándido viajando por todo el planeta solo para encontrar injusticia, sufrimiento e intolerancia a cada paso. La obra entera ridiculiza la

[445] FAGAN, Brian, *La pequeña edad de hielo*, Barcelona, Gedisa, 2008. Para España, ALBEROLA ROMA, Armando, *Clima, naturaleza y desastre España e Hispanoamérica en la Edad Moderna*, Valencia, Universidad, 2013.

[446] La bibliografía es muy amplia. Nos limitamos a citar CRESPO SOLANA, Ana, "Manifestaciones culturales y actitudes sociales y religiosas ante las catástrofes naturales en la España del Antiguo Régimen: el maremoto de 1755 en Cádiz". STOLS, Hedí, THOMAS, Werner, y VERBERCKMOES, Johan (eds.), *Naturalia, Mirabilia et Monstrosa en los Imperios ibéricos*, Leuven University Press, 2006; y PALAU I ORTA, Joseph, El terremoto atlántico de 1755 y sus representaciones, *Tiempos Modernos*, 22, 2011; y VVAA, "El terremoto lisboeta de 1755", *Cuadernos dieciochistas*, 6, 2005. Sobre las medidas que tomaron las autoridades en Lisboa, BAUDRY, Hervé, Médecine et médecis face au tremblement de terre de Lisbonne en 1755, *Dixhuitiéme siécle*, 41, 2009.

incapacidad de las distintas religiones para atajar el problema del mal, si todas las confesiones son incopetentes ninguna de ellas tiene el monopolio sobre la verdad[447] .

Jacob van Marrel, *Tulipanes* (1637-1645). Procedente del Imperio turco, esta flor dio origen a una burbuja especulativa en la Holanda de inicios del siglo XVII (tulipomanía) que acabó estallando en 1637.

Pero hay una *naturaleza domada: los jardines*. Los monasterios medievales se convirtieron en sitios donde se custodiaban los secretos del arte de los jardines y los huertos. Dedicándose al jardín, los religiosos reforzaban su ánimo con la visión terrestre del Paraíso perdido. El muro del complejo monástico marca la separación entre la tierra cultivada y la tierra en estado salvaje, entre orden y caos, el jardín es un lugar en el que la naturaleza protegida de los peligros recrea la imagen del paraíso. El jardín medieval burgués es una porción de naturaleza domesticada, un espacio de intimidad y retiro, protegido por muros, y a los temas religiosos se unen los de la tradición literaria cortés, como el *Roman de la Rose*. Elemento indispensable es el agua, y varios escritos sugieren que en los jardines se encontraban laberintos verdes. El espacio del jardín se corresponde con el de un universo ordenado de dimensiones limitadas y organizado con formas geométricas.

[447] OUTRAM, Dorinda, *Panorama de la Ilustración*, Barcelona, Blume, 2008.

Hay muchos tipos de jardines. Puede ser jardín cerrado monástico medieval (hortus clausus), que evoca el Paraíso, .jardín geométrico renacentista, jardín barroco, símbolo del poder que transforma la naturaleza *(hortus palatinus*), jardín holandés, momento de recogimiento entre el hombre y Dios, o jardín rococó, cerrado en sí mismo, lugar de ocio y juego en un espacio íntimo[448]. La oposición fundamental es entre jardín francés y jardín inglés. El primero es geométrico, e ilustra bien la geometrización del universo, no representa la naturaleza como se la ve, sino como la ciencia la conoce, con el rigor y la simplicidad matemática de las leyes que gobiernan las cosas. El jardín a la inglesa jugará a la vez con una visión más arcaica y más moderna de las representaciones del a naturaleza, pero el jardín se perderá para convertirse en bosque virgen A la monotonía de un orden demasiado visible se le opone un desorden aparente, que debe menos al azar y a la negligencia que aun arte sutil[449] .

El mundo animal.

Durante mucho tiempo los historiadores no se interesaron por los animales, relegándolos al anecdotario, tal como procedían con todos los temas que consideraban futiles o marginales. Hoy la situación ha cambiado, y su estudio se encuentra en el cruce de varias disciplinas, ya que atañe a los aspectos de la historia económica, social, material, cultural, religiosa, jurídica y simbólica. Los medievalistas han jugado un importante papel en ello, primero, porque han derribado con precocidad las barreras que separaban unos temas de otros, lo que permitió cruzar informaciones de categorías documentales diferentes. Por otro lado, los documentos medievales dan mucha importancia a los animales, textos, imágenes, materiales arqueológicos, heráldica, folklore, proverbios, canciones, juramentos. Y la cultura medieval tiene una gran curiosidad por los animales[450].

Durante la época moderna el saber zoológico comienza a desligarse lentamente de los autores clásicos, fundamentalmente Plinio, gracias al conocimiento de nuevas especies, sobre todo americanas, y a una creciente preocupación por los aspectos anatómicos y descriptivos, que contrastaba con la visión alegórica que anteriormente se tenía del mundo animal, y que todavía compartirían los autores del siglo XVI, como Conrad Gesner y Ulises Aldrovandi. En el siglo XVIII las figuras más importantes serñan Linneo (1707-1778), que en su *Systema Naturae* (primera edición 1735) introducirá la clasificación binaria; y

[448] IMPELLUSO, Lucia, *Jardines y laberintos*, Barcelona, Electa, 2007.

[449] EHRARD, Jean, ‚Nature et Jardins dans la pensée française du 18e siécle, *Dixhuitiéme siécle*, 45, 2013, 366).

[450] PASTOUREAU, Michel, *Una historia simbólica de la Edad Media Occidental*, Buenos Aires, Katz Editores, 2005. Para una aproximación general, KALOF, Linda, y REISL, Brigitte (ed.), *A cultural history of animals*, vols. 3 y 4, Oxford, 2007. Para España, MORGADO GARCIA, Arturo, *La imagen del mundo animal en la España moderna*, Cádiz, Universidad, 2015.

Georges Louis Leclerc, conde de Buffon (1707-1788) que en su *Historia natural, general y particular* (36 vols., 1749-1788) realizará un catálogo de todas las especies conocidas hasta el momento, intentando sentar leyes, determinar relaciones entre fecundidad y talla, y añadirá experiencias y observaciones personales a los trabajos eruditos de los demás. Fue uno de los primeros en hablar de especies perdidas, señaló las diferencias entre las faunas del Viejo y el Nuevo Mundo, y situando al hombre en el reino animal. A finales del siglo XVIII se inicia el estudio de los fósiles, destacando la reconstrucción del megaterio realizada en el Real Gabinete de Historia Natural de Madrid[451].

Pietro Longhi, *El rinoceronte* (1751). Se trata de Clara, procedente de las Indias Orientales Holandesas y que a mediados del siglo XVIII realizaría un tour por varios países europeos.

La apertura de nuevos horizontes geográficos en la Edad Moderna provocó una creciente demanda de animales exóticos, tanto para los hogares (loros, papagayos y monos) como para los parques zoológicos o *ménageries*[452], que los monarcas europeos, como una

[451] PIMENTEL IGEA, Juan, *El rinoceronte y el megaterio*, Madrid, Abada, 2010.

[452] BARATAY, Eric, y HARDOUIN-FUGIER, Elizabeth, *Zoo: a history of zoological gardens in the west*, Nueva York, 2004; BELOZERSKAYA, Marina, *La jirafa de los Medici. Y otros relatos sobre los animales exóticos y el poder*, Barcelona, Gedisa, 2008.

forma de demostrar su poder y su dominio universal, mantenían a su costa. Ejemplos muy estudiados son los de la Italia renacentista, Manuel I de Portugal y Felipe II de España, pero el gran modelo fue la *ménagerie* que Luis XIV mantuviera en Versalles, que prolongaría su existencia, si bien con altibajos, hasta los años de la Revolución. Carlos III, por su parte, relanzaría la colección animalística de la monarquía española en los últimos años del siglo XVIII, todo ello muy bien estudiado por Carlos Gómez Centurión[453].

Ya desde la Antigüedad la consideración que han merecido los animales ha suscitado opiniones muy distintas, destacando al respecto, en el plano positivo, las valoraciones de Plutarco, y la escolástica medieval continuó con esta divergencia de opiniones. Por un lado, hay quienes los oponen al hombre, como criaturas sumisas e imperfectas que son, y esta corriente insiste en su dominio absoluto sobre los animales. Esta corriente lleva a reprimir con severidad todo comportamiento que asemeje al hombre y los animales, como las prohibiciones de disfrazarse de él, imitar su comportamiento, o tenerles demasiado afecto, y, muy posiblemente, será la caza el ejemplo más evidente de dominación del hombre sobre el mundo animal. La presión implacable del hombre sobre el medio natural, ya iniciada en el Mediterráneo en la época clásica, acabaría conduciendo a la extinción de algunas especies: el lobo desapareció de Inglaterra ya en el siglo XIV, el uro, descrito todavía en la obra de Sigmund Herberstein *Rerum Moscoviticarum Commentarii* (1549), desapareció en el siglo XVII, y el pájaro dodo, no volvió a ser visto en su Mauricio natal desde finales de la misma centuria, aunque su recuerdo perdure gracias a *Alicia en el país de las maravillas* de Lewis Carroll.

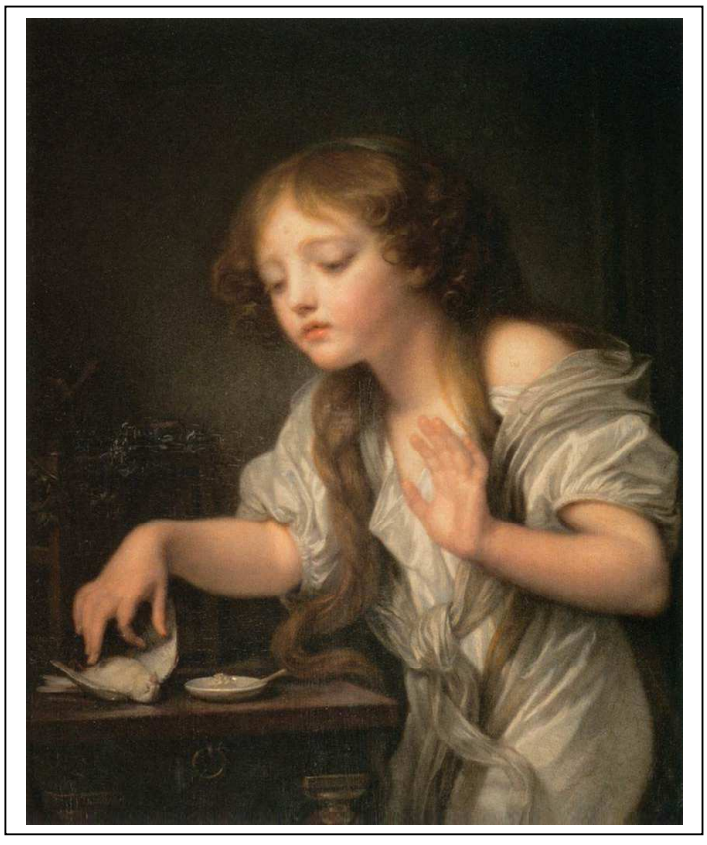
La segunda corriente, que muestra una opinión más considerada hacia los animales, es a la vez aristotélica y paulina. Ya el primero estableció una especie de comunidad entre todos los seres vivos, idea presente en *De anima*. Por otro lado, Pablo, en *Rom*. 8, 21, decía "*la creación entera espera anhelante ser liberada de la servidumbre de la corrupción, para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios*". Ello hizo que muchos se interrogaran sobre si Jesús vino a salvar también a los animales, y en la escolástica se planteaba si iban al cielo, si podían trabajar los domingos o si tenían responsabilidad moral. Si la tradición clásica despreciaba a los animales, el cristianismo los dota de un alma más o menos racional y se pregunta si son responsables de sus actos, lo que llevó, en un caso extremo, a los juicios contra animales, muy frecuentes en los últimos siglos medievales en Francia, siendo los cerdos las víctimas propiciatorias más frecuentes[454], en tanto que en España los juicios contra la langosta fueron moneda de cambio muy habitual a lo largo de los siglos XVI y XVII[455], persistiendo en el Siglo de las Luces una florida literatura de rogativas y conjuros destinados a ahuyentar esta plaga.

Sin embargo, ya podemos observar sentimientos de amor y cariño hacia los animales domésticos, especialmente en Inglaterra, a partir del siglo XVII. Tratados a menudo como si fueran responsables moralmente, y entrenados mediante un sistema de premios y castigos, eran dos especies las más privilegiadas, el perro y el caballo,

[453] GOMEZ-CENTURION JIMÉNEZ, Carlos, *Alhajas para soberanos*, Valladolid, 2011.
[454] PASTOUREAU, Michel, *Una historia simbólica de la Edad Media*, pp. 27-30.

[455] SANZ LARROCA, Cosme, *Las respuestas religiosas ante las plagas del campo en el XVII español*, Berlín, Editorial Académica Española, 2012.

conociéndose en la época Tudor una florida literatura sobre la fidelidad canina, considerándose este animal en el siglo XVIII como el más inteligente y la mejor compañía posible, lo que contrastaba con el status inferior asignado a los gatos, considerados demoníacos durante mucho tiempo. A partir de los siglos XVII y XVIII las mascotas fueron muy comunes en las ciudades, sobre todo en los hogares de las clases medias, viviendo dentro de las casas, recibiendo un nombre individualizado, y no comiéndoseles jamás aunque fuesen comestibles. Hacia 1700 la obsesión llegaba a tal punto que se les trataba mejor que a los criados, se les adornaba y se les vestía, y aparecían en los retratos de familia. Su tenencia tuvo asimismo implicaciones intelectuales, ya que la clase media se formó una opinión optimista sobre la inteligencia de los animales, circularon innumerables anécdotas sobre su sagacidad, se estimuló la noción de que tenían personalidad individual, y se fomentó la creencia de que los animales merecían consideración moral. Los viajeros ingleses se sorprendían muchas veces de la brutalidad con la que eran tratados los animales en el continente, ya que se consideraba que las bestias habían sido creadas para las necesidades del hombre, pero no había motivo para maltratarlas gratuitamente. El nuevo sistema industrial representaría la inhumanidad contra los animales como algo propio de los regímenes incivilizados del pasado[456].



Jean Baptista Greuze, *El pájaro muerto* (1759), ejemplo de dolor desconsolado por la muerte de una mascota.

[456] THOMAS, Keith, *Man and the natural world. Changing attitudes in England 1500-1800,* Londres, 1983.

Las distintas percepciones y valores asignados a cada especie animal pueden haber evolucionado a lo largo del tiempo, y un ejemplo muy significativo al respecto viene dado por el oso, modélicamente estudiado por el medievalista francés Michel Pastoureau[457], trabajo, que constituye todo un modelo de lo que debe ser la historia cultural de los animales. En el mismo el autor analiza las distintas representaciones que se han vertido acerca del oso, de la bestia feroz, fuerte y todopoderosa, rey absoluto de los animales en el mundo germánico, al ser cómico y patoso, animal de circo y de feria a partir de la Baja Edad Media, hasta su revancha desde inicios del siglo XX en forma de osito de peluche y su conversión en uno de los animales más emblemáticos de la infancia (recordemos: el oso Baloo, el oso Yogui, los osos amorosos, etc). Y, naturalmente, desde el punto de vista biológico, el oso (casi) siempre ha sido el mismo, y ha sido el ser humano el que ha ido cambiando sus percepciones y sus representaciones a lo largo del tiempo.

Algo parecido sucede con otro animal muy emblemático en nuestra cultura europea, el lobo, que en la época antigua era a la vez admirado por su fuerza y su habilidad como depredador (recordemos que en Italia era el animal de Marte, el dios de la guerra), y detestado por los mismos motivos[458]. En los primeros siglos medievales tampoco las relaciones con el ser humano fueron especialmente conflictivas[459]. En el *Roman de Renart* el lobo es tratado como un animal estúpido y ridículo, cegado por la rabia y el resentimiento, y continuamente humillado. No se le teme en los siglos XII y XIII. Pero la situación cambiará a partir del siglo XIV, cuando la peste y la crisis económica provocan la despoblación de los medios rurales y la reaparición del lobo en muchos lugares de los que había sido alejado por la presión humana. No es casual que el lobo sea el animal perverso por naturaleza en los cuentos populares europeos, siendo un ejemplo de ello la famosa Caperucita Roja[460]. Eran muy abundantes en toda Europa, y en tiempos de hambre o en inviernos muy duros se acercaban hasta el interior de ciudades y aldeas, existiendo en Francia la figura de los loberos mayores creaods hacia 1520. A inicios del siglo XVIII, en torno a San Petersburgo, "*Los osos eran menos peligrosos porque en verano disponían de comida suficiente y se pasaban el invierno durmiendo. Pero había lobos en todas las estaciones del año, y el invierno aparecían en manadas agresivas de cuarenta o cincuenta miembros. Era entonces cuando el hambre les llevaba a entrar en las granjas e incluso a atacar a caballos y hombres. En 1714, dos soldados que hacían guardia delante de la fundición central de San Petersburgo fueron atacados por los lobos, uno fue despedazado y comido en el acto…en 1715 fue devorada una mujer, a la luz del día*"[461]. Pero el episodio más conocido es el de la bestia de Gevaudan, que tuvo lugar entre 1764 y 1767,

[457] PASTOUREAU, Michel, *El oso. Historia de un rey destronado,* Barcelona, Crítica, 2009.

[458] TRINQUIER, Jean, "Vivre avec le loup dans les campagnes de l´Occident romain", GUIZARD DUCHAMP, Fabrice (ed.), *Le loup en Europe du Moyen Age a nos jours*, Valenciennes, 2009.

[459] GUIZARD DUCHAMP, Fabrice, "Le loup, l´eveque et le prince au Haut Moyen Age. Entre préoccupation pastorale et volonté d´ordre", *Le loup en Europe...*

[460] PASTOUREAU, Michel, *El oso,* Barcelona, Crítica, 2009, p. 188.

[461] MASSIE, R.K., *Pedro el Grande*, pp. 300-301.

atribuyéndosele la muerte de más de 130 campesinos. Finalmente, fue abatido un lobo descomunal, cuyo esqueleto fue expuesto en París pero se perdió tras un incendio.

***La Bestia de Gevaudan*, grabado de 1764-1767.**

Entre las historias que circulaban de *hombres transformados en animales* está la creencia en los hombres lobo, que se remonta a la Antigüedad. Esta teoría se caracterizaba por cuatro factores: la transformación del hombre en lobo, sus excursiones nocturnas por el campo, sus ataques a animales y humanos para devorar su carne, y la transformación de nuevo en humano. Los médicos pensaban que era una enfermedad que afectaba apersonas desequilibradas (Jean de Wier, Guazzo), en tanto juristas y clérigos acusaban a estos enfermos mentales de pactos con el diablo, existiendo una estrecha asociación entre licantropía y brujería. Hubo numerosos ejemplos de licántropos en Prusia, Lituania y Livonia, recogidos por Olao Magno, y en España eran muy corrientes según Ferrer de Valdecebros (*Gobierno general, moral y político*, 1696), pero los procesos más famosos se dieron en Francia: en 1603 Jean Grenier, un retrasado mental de las Landas, empezó a presumir de ser un lobo, por lo que fue denunciado y juzgado por Pierre de Lancre, que le acusó de pacto diabólico, aunque tras un examen médico se comprobó su incapacidad mental y se le recluyó en un monasterio[462].

[462] FRANCO RUBIO, Gloria, *Cultura y mentalidad*. También, GATES, Caroline, « Metamorfosis y lincantropía en el Franco Condado 1521-1643 », FEHER, Michel (ed.), *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, parte primera, Madrid, Taurus, 1991. También, LECOUTEUX, Claude, *Hadas, brujas y hombres lobo en la Edad Media. Historia del doble*, 2º edición, Palma de Mallorca, Olañeta Editor, 2005.

Los monstruos.

Tema heredado de la Edad Media, la Edad Moderna continúa estas creencias, y los monstruos formarán parte de la vida cotidiana, procediendo su teratología de varias fuentes diferentes, uniéndose la tradición clásica, la germánica y la musulmana, y en la Edad Moderna hay muchas obras que tratan de ellos. Un monstruo, desde el punto de vista morfológico, es todo aquel que difiere notablemente de los individuos de su especie, una criatura fantástica, un ser contra natura, y con singularidades extraordinarias. A nivel sociológico, es alguien cuyas costumbres no se ajustan a la norma común, como un caníbal. La monstruosidad siempre es considerada una amenaza al orden establecido, aunque el concepto contempla una gran variedad de significados, a la vez que su tratamiento ha sido objeto de una evolución temporal bastante marcada. Tal como señalan Antonio Lafuente y Nuria Valverde, "*La palabra monstruo designa una variedad de realidades que incluye seres mitológicos, infrecuentes depravaciones morales, prodigios de diversos tipos, admoniciones divinas y siempre cualquier anormalidad física. Son monstruos quienes no se ajustan a patrones establecidos…alcanzaron el estatuto de hecho que probaba la variación de algunas de las leyes que definían la normalidad…la palabra monstruo siempre ha ido ligada a una deformación del cuerpo o a una extraña operación del espíritu, como también a la extraordinaria facultad humana para imaginar*"[463]. La definición clásica viene proporcionada por Ambroise Paré, para el cual "*Monstres sont choses qui apparoissent outre le cours de Nature (et sont le plus souvent signes de quelque malheur à advenir) comme un enfant qui naist avec un seul bras, un autre qui aura deux testes, et autres membres outre l'ordinaire. Prodiges, ce sont choses qui viennent du tout contre Nature, comme une femme qui enfantera un serpent, ou un chien, ou autre chose du tout contre Nature*"[464].

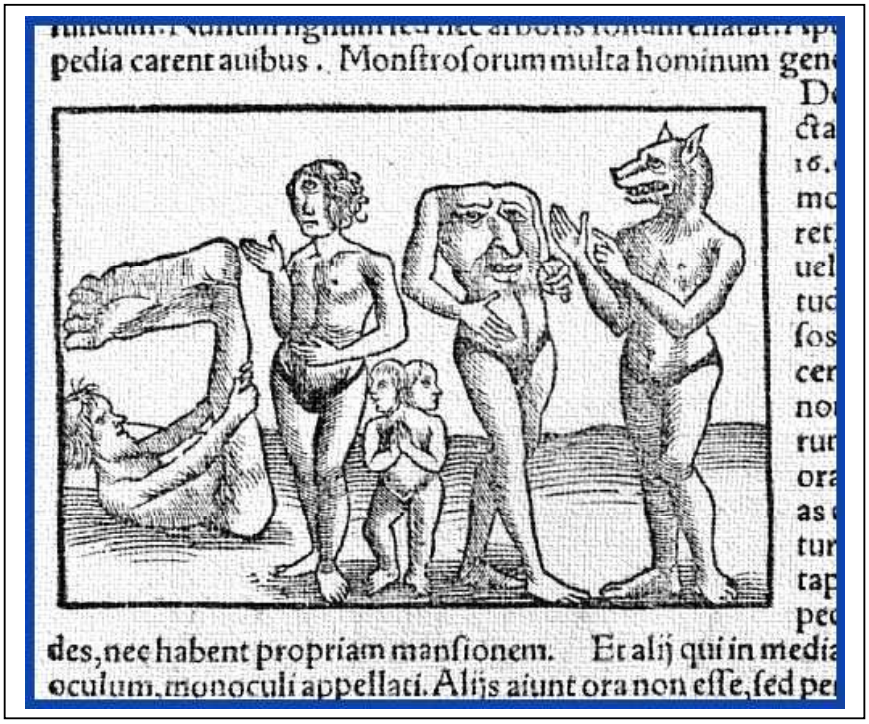
Lo cierto es que el poder de fascinación que tienen los monstruos es innegable. La Baja Edad Media ha sido, probablemente, el período histórico más receptivo ante el fenómeno monstruoso, que se presenta como algo objetivo y real, y de cuya existencia no cabe la menor duda. Serán siempre seres deformes, hijos de lo desordenado y de lo extraño, por lo que lo monstruoso va a adquirir un carácter marcadamente negativo, puesto que no

---

[463] LAFUENTE, Antonio, y VALVERDE, Nuria, "¿Qué se puede hacer con los monstruos", *Monstruos y seres imaginarios en la Biblioteca Nacional*, Madrid, Algete, 2000, pp. 19-23. La bibliografía es muy amplia, pero recomendamos como introducción PARK, Katherine, y DASTON, Lorraine, *Wonders and the Order of Nature*, Nueva York, Zone Books, 1998, y WILSON, Dudley, *Signs and portents. Monstrous births from the Middle Ages to the Enlightenment*, Londres/Nueva York, Routledge, 1993. Para España, DEL RÍO PARRA, Elena. *Una era de monstruos: representaciones de lo deforme en el Siglo de Oro español*, Madrid, Iberoamericana, 2003, y FLORES DE LA FLOR, Alejandra, *Monstruos y prodigios en el mundo hispánico en la Edad Moderna*. Universidad de Cádiz, Tesis doctoral, 2016. Un trabajo clásico, pero muy acumulativo y poco interpretativo, KAPPLER, Claude, *Monstruos, demonios y maravillas a fines de la Edad Media,* Madrid, Akal, 1986.

[464] PARE, Ambroise, *Les Œuvres d'Ambroise Paré, conseiller et premier chirurgien du roy, divisées en vingt huict livres avec les figures & portraicts, tant de l'anatomie, que des instruments de chirurgie, & de plusieurs monstres,* Revuës & augmentées par l'autheur, quatrième édition, Paris, Gabriel Buon, 1585. In-fol, p. MXX. . El libro XXV de esta obra es el dedicado a "Monstres et prodiges".

hay que olvidar la relación establecida por el neoplatonismo entre lo bello y lo bueno, y lo feo y lo malo, neoplatonismo heredado por la Edad Media a través de San Agustín [465]. Pero el tratamiento dado al fenómeno monstruoso no fue ni mucho menos unívoco. Una tendencia pretendía dar un cierto rigor científico al mismo, línea iniciada con Aristóteles y continuada en la Edad Media con Alberto Magno. Una segunda vertiente, muy presente en el mundo clásico y medieval, tuvo un marcado carácter cosmográfico y antropológico, volcándose en la descripción de las diferentes razas de hombres monstruosos que viven en determinadas zonas de Asia o Africa, destacando los ejemplos proporcionados por Heródoto, Plinio, Eliano y Solino, e intermediarios como San Isidoro contribuyeron a la transmisión de este saber durante la Edad Media [466]. Las razas monstruosas podemos encontrarla todavía en la *Cosmographia Universalis* (1552) de Sebastián Munster[467] o el *Jardín de Flores curiosas* (1570) de Antonio de Torquemada.



Razas monstruosas, en Sebastian Munster, *Cosmographia Universalis* (1552).

Finalmente, una última corriente pretende presentar al monstruo como un portento o un signo divino, lo que ya está presente en la obra de Cicerón, y lo continuarían San Agustín y San Isidoro. Para el primero, según muestra en su tratado *Sobre la adivinación*,

[465] SALAMANCA BALLESTEROS, Alberto, *Monstruos, ostentos y hermafroditas*, Granada, 2007, p. 16.

[466] WITTKOWER, Rudolf, "Maravillas de Oriente: Estudio sobre la historia de los monstruos", *Sobre la arquitectura en la edad del Humanismo. Ensayos y escritos*, Barcelona, Editorial Gustavo Gili, 1979, pp. 265-311.

[467] MCLEAN, Matthew Adam, *The cosmography of Sebastián Munster; describing the World in the Reformation*, Aldershot, Ashgate, 2007.

ostentar, anunciar, mostrar o predecir, son vocablos que proceden directamente de anuncio, portento, monstruo o prodigio: "*se originaban muchos fenómenos nunca vistos: procedentes del cielo, en parte, otros de la tierra, y algunos a raíz incluso de la concepción y generación de hombres y ganados. El carácter de estas apariciones lo revelan además…los propios vocablos que les asignaron sabiamente nuestros mayores, porque, como se nos aparecen, se nos ponen por delante, se nos muestran y nos aportan predicciones, se llaman apariciones, portentos, monstruos y prodigios*"[468]. En la misma línea, San Agustín, en *La ciudad de Dios*, nos revelará cómo "*portentos, ostentos, monstruos y prodigios…anuncian (portendere), manifiestan (ostendere), muestran (monstrare) y predicen (praedicare) algo futuro…la aparición de determinados portentos parece querer señalar hechos que van a acontecer, pues en ocasiones Dios quiere indicarnos lo que va a suceder a través de determinados perjuicios de los que nacen*".

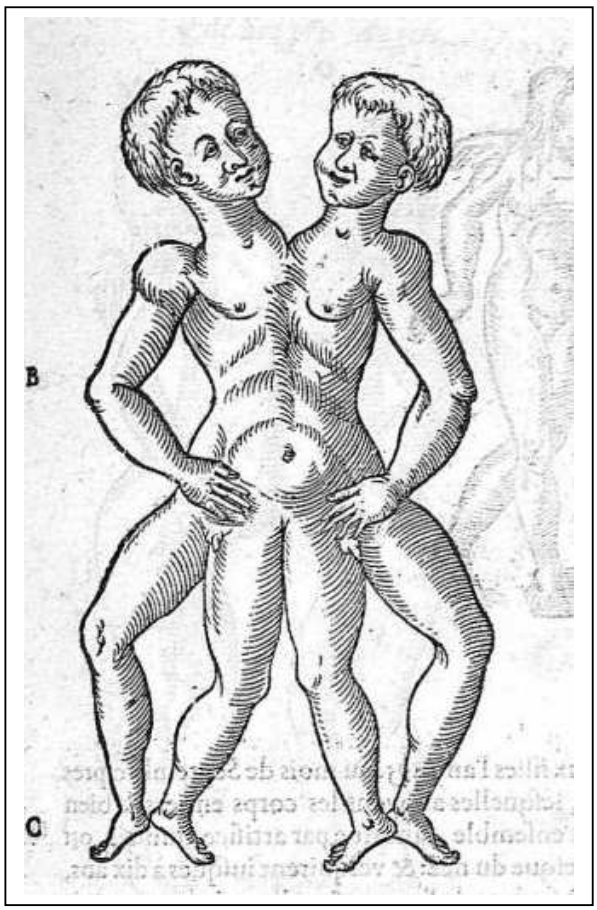
A medida que nos vamos acercando a la Edad Moderna, los nacimientos monstruosos van adquiriendo connotaciones apocalípticas, presagiando la reforma del mundo, el destierro de la maldad y la reivindicación de la voluntad de dios, siendo el alemán Sebastián Brandt (1457-1521) el más temprano y fecundo cultivador de la exégesis de lo prodigioso, con una marcada orientación política, naciendo la moda de la interpretación de lo monstruoso como un testimonio de la voluntad divina, ya sea en su condición de avisos, castigos o aprobaciones[469]. La publicación de los libros de prodigios empieza a ser especialmente notable en el siglo XVI e inicios del XVII, con una fuerte concentración en tierras germánicas por parte de autores luteranos, siendo de destacar la existencia de dos subgéneros diferentes: la teratoscopia (rama de las artes adivinatorias que se basa en la interpretación de monstruos y prodigios) y el *catalogum* (crónicas y catálogos de prodigios ordenados cronológicamente desde el principio del mundo hasta el presente del compilador), siendo el primer ejemplo el de este último el *Prodigiorum liber* del autor latino Julius Obsequens, completado por Conrad Lycosthenes en *Prodigiorum ac ostentorum chronicon* (Basilea, 1557) y estos tratados serán asimilados muy pronto por la tradición popular a través de la literatura de prodigios destacando las *Histories prodigieuses* (París, 1560) de Pierre Boaistuau, traducido parcialmente al español en Andrea Pescioni, *Historias prodigiosas y maravillosas de diversos sucesos acaecidos en el mundo* (Medina del Campo, 1586). Con estas obras el interés por lo monstruoso pasa de sus implicaciones espirituales o fatalistas a ser una atracción popular: los monstruos se exhiben, y el temor a lo apocalíptico se transforma en un pasatiempo. Aunque Dios es su responsable último, la explicación del prodigio va pasando a tener causas naturales, asumiéndose la idea de una naturaleza con una lógica propia[470], destacando en España las obras de Torquemada (*Jardín de flores curiosas*), Pedro Mexia (*Silva de varia lección*) o Juan Eusebio Nieremberg (*Curiosa y oculta filosofía*), pasando en muchas ocasiones a las relaciones de sucesos,

[468] CICERON, Marco Tulio, "Sobre la adivinación", I, 42, *Sobre la adivinación. Sobre el destino. Timeo*, edición de Angel Escobar, Madrid, Gredos, 1999, pp. 122-123.

[469] GARCIA ARRAN, Julio, *op. cit*., pp. 138-139.

[470] GARCIA ARRAN, Julio, *op. cit*., pp. 140-141.

algunas de ellas recopiladas por Ettinghausen[471]. Esta interpretación sobrenatural de lo monstruoso, sin embargo, se va abandonando a lo largo del siglo XVII, y Albrecht von Haller (1708-1777) en *De monstris* (1768), posiblemente el primer tratado de teratología con un aire científico, señala cómo "*desembaracémonos para comenzar de todos los monstruos, numerosos oráculos, cuya confianza no es digna, en los cuales a menudo no se encuentra nada verdaderamente monstruoso excepto la consecuente corrupción, o bien alguna deformidad, exagerada en historias maravillosas, en ocasiones completamente fraudulentas*"[472].



Ambroise Paré, *Monstres et prodiges* (1585).

El origen de los monstruos fue una cuestión bastante debatida. Era muy frecuente en la ciencia medieval la creencia de que el monstruo era el producto de una actividad sexual anormal o desviada, señalando Torquemada en su *Jardín de flores curiosas* cómo "*en estas cosas parece la naturaleza haberse mostrado tibia en el engendrar y por ventura el defecto*

[471] ETTINGHAUSEN, Henry(ed.), *Noticias del siglo XVII, relaciones españolas de sucesos naturales y sobrenaturales*, Barcelona, Pulvill Libros, 1995.

[472] SALAMANCA BALLESTEROS, Alberto, *op. cit*., p. 197.

estuvo en el sujeto de la mujer o en la simiente genital del padre, que con su imperfección no bastó a engendrar criatura más perfecta…pero lo más cierto es que se engendran de la superfluidad de los humores corrompidos que están en el cuerpo de una mujer" ([473]). Ambroise Paré, en su tratado clásico al respecto, proporciona una batería de causas en las cuales se mezclan las religiosas, las mágicas, y las propiamente médicas: "*La premiere est la gloire de Dieu. La seconde, son ire. La troisiéme, la trop grande quantité de semence. La quatriéme, la trop petite quantité. La cinquiéme, l'imagination. La sixiéme, l'angustie ou petitesse de la matrice. La septiéme, l'assiette indecente de la mere, comme, estant grosse, s'est tenue trop longuement assise les cuisses croisées, ou serrées contre le ventre. La huitiéme, par cheute, ou coups donnés contre le ventre de la mere estant grosse d'enfant. La neufiéme, par maladies hereditaires, ou accidentales. La dixiéme, par pourriture ou corruption de la semence. L'onziéme, par mixtion, ou meslange de semence. La douziéme, par l'artifice des meschans belistres de l'ostiere. La treiziéme, par les Demons ou Diables*"[474].

Con el tiempo el monstruo se convertiría en un fenómeno y en una curiosidad a exhibir, y el lugar predilecto para ello serán las cámaras de las maravillas (*wunderkammer*), cuyo precedente hay que buscarlo en los tesoros eclesiásticos de la Edad Media en los que prevalecía el concepto agustino de *curiositas*. Esta emoción tenía un marcado componente religioso, por cuanto Dios había creado el mundo y todo lo que contenía, y la divinidad demostraba su inmenso poder poblando el mundo de objetos tan notables, y a fin de que los hombres no se saturasen de demasiadas experiencias de este tipo, Dios utilizaba estos seres más como ornamentos que como la materia cotidiana de la creación. Vincent de Beauvais en *El espejo de Natura* (siglo XIII), refiriéndose a los monstruos marinos, señalaba cómo "*han sido creados por Dios omnipotente para la admiración del mundo, nos resultan dignos de encomio tan sólo porque aparecen con muy poca frecuencia ante los ojos de los hombres*", por lo que, al contemplar seres como las ballenas o los delfines, el cristiano podía adquirir un sentido más adecuado de la grandeza divina[475]. Al fin y al cabo, no podemos olvidar, según mostrara Descartes, la importancia de la admiración por ser el primer paso en el proceso del aprendizaje, y tan sólo los necios y los estúpidos carecían de una inclinación natural hacia ella[476]. Pero las cámaras de las maravillas responden también al modelo baconiano de ciencia, dominado no sólo por la curiosidad, sino también por el deseo de coleccionar, y este deseo de clasificar y analizar permitirá el surgimiento de la moderna teratología, destacando de este modo los monstruos por su aspecto curioso e inusual.

La primera *wunderkammer* fue la colección reunida por el archiduque Fernando del Tirol, primo de Felipe II, en el castillo de Ambras, y fue este monarca quien inició esta

[473] TORQUEMADA, Antonio de, *Jardín de flores curiosas*, edición de Giovanni Allegra, Madrid, Castalia, 1982, pp. 121-122.

[474] PARE, Ambroise, *op. cit*., p. MXX.

[475] PARK, Katharine, "Una historia de la admiración y del prodigio", *Monstruos y seres imaginarios*…pp. 80ss.

[476] PARK, Katharine, *op. cit*.

tradición en España, aunque en un principio se mezclaban de forma abigarrada una serie de objetos que podían destacar tanto por su valor artístico como estrictamente científico. Con el tiempo, no obstante, se irían distinguiendo los *Theatra anatomica* y los gabinetes de ciencias naturales, desempeñando en este proceso un importante papel René Descartes y Francis Bacon, puesto que ambos establecieron la definitiva división entre colecciones artísticas y gabinetes científicos[477]. Italia será el lugar donde estos gabinetes de ciencias tuvieran un desarrollo especialmente precoz, destacando la colección de Ulises Aldrovandi (1522-1605)(hoy en el Museo Aldrovandino de Bolonia), y también autor de una *Monstrorum Historia* (no publicada hasta 1642), el Museo wormiano fundado en Copenhague por Ole Worm (1588-1654) o el *Museum Kircherianum* en Roma, hoy inexistente, convirtiéndose en el siglo XVIII la ciudad de San Petersburgo en un lugar muy adecuado para el estudio de lo monstruoso, por cuanto Pedro I el Grande promulgó en 1704 y 1718 una serie de decretos según los cuales todos los partos monstruosos debían ser remitidos a los gabinetes de Moscú o San Petersburgo[478], siendo la colección petrina el origen de la *Kunstkamera*, hoy día denominada *Museo de Antropología y Etnografía Pedro el Grande*.[479].

La exhibición de lo monstruoso en las *wunderkammer* acabaría provocando un cierto conflicto de intereses en el siglo XVIII. Michael Hagner se interroga al respecto *"¿Deberían los monstruos ser diseccionados totalmente y así perderse para la exhibición, o deberían ser incorporados a una colección?¿Se incorporaban a una colección privada o a una de la corte?¿Quién tenía acceso a los monstruos y cuales eran las estrategias para hacerse con ellos?...¿Se daba necesariamente una contradicción entre una representación erudita de los monstruos y otra más popular?¿De qué modo se utilizaban los monstruos como instrumentos de discusión en los debates sobre el orden de la naturaleza y la generación?*". Al mismo tiempo, hubo diferentes posturas acerca de la necesidad de exhibir a los monstruos: si algunos como Conrad Zacharias von Uffenbach los consideraban piezas importantes en el seno de una colección privada, y los valoraba por ser interesantes en sí mismos, otros como Michael Bernhard Valentin, en su *Museum museorum* (Frankfurt, 1714), criticaban la representación arbitraria de los monstruos en las *wunderkammer*, y pensaba que debían ser contemplados como un fondo contra el cual destacar lo normal y lo estéticamente .

A un nivel más popular, el monstruo también será objeto de feria, tendencia que se iniciaría con la *Bartholomew Fair* en el Londres isabelino, y que llegaría a su paroxismo con el *Americam Museum* fundado en Nueva York por Phineas T. Barnum (1810-1891), o con la exhibición de Joseph Merrick (1862-1890), inmortalizado por David Lynch en *El hombre elefante* (1980). Lo cierto es que lo monstruoso no ha dejado de llamar la atención, y en el siglo XX ha sido objeto predilecto de la cinematografía, comenzando por la inquietante y perturbadora *La parada de los monstruos* (1932) de Tod Browning.

---

[477] SALAMANCA BALLESTEROS, Alberto, *op. cit*., pp. 253-256, 271-273.

[478] HAGNER, Michael, "Utilidad científica y exhibición pública de monstruosidades en la época de la Ilustración*", Monstruos y seres imaginarios*…p. 110.

[479] SALAMANCA BALLESTEROS, Alberto, *op. cit*., p. 102.

La imagen del otro.

Ortelius, *Theatrum Orbis Terrarum*, portada de la edición alemana de 1571.

Los viajes ultramarinos pusieron en contacto a los europeos con otros individuos de costumbres, ropajes y creencias totalmente distintas, y de ahí que el problema de la alteridad tenga una gran importancia a partir del siglo XVI. Podemos definir al "otro" como una persona que profesa creencias distintas a las propias o que pertenece a entidades políticas percibidas como extrañas u hostiles. La alteridad puede definirse también en términos de status, color, género, indumentaria o costumbres, y ello genera varias actitudes, de la xenofobia a la xenofilia. El interés por la alteridad revela una curiosidad protoantropológica, una disposición a entender y documentar la diversidad humana, que va de los trabajos sobre los vestidos del mundo de Boissard (1581) a la recopilación de las

ceremonias religiosas de Picart y Bernard (1723-1743). Para caracterizar a los otros se desarrolló un complejo sistema que tenía todo el aspecto de una ciencia y que gozó de una gran autoridad, basándose en argumentos como la teoría de los humores o la teoría de los climas[480]. La llegada de los europeos al continente americano provocó una notable transformación de la representación del mundo, que pasa de un esquema tripartito (reflejado en los mapas T-O medievales o en el tema iconográfico de los Reyes Magos) a cuatripartito, y cuatripartito será durante este período, con una iconografía tópica fijada desde muy pronto. En la portada del *Theatrum Orbis Terrarum* de Ortelius, Europa con el globo terráqueo domina sobre los demás continentes. Asia porta el incienso. Africa es una mujer medio desnuda. América, con arco y flechas, sostiene en la mano una cabeza cortada[481].

Ya en los numerosos *Trachtenbuch* o libros de trajes podemos observar representaciones de pueblos extraeuropeos, destacando cómo en el de Christoph Weidtz, escrito en 1529, podemos encontrar imágenes de los pueblos americanos, representados normalmente como salvajes desnudos[482]. Pero la literatura de viajes será la fuentes primordial para el conocimiento del otro, y experimentó un enorme desarrollo durante este período. Los datos proporcionados por Daniel Roche son muy ilustrativos al respecto: utilizando el repertorio publicado por Boucher de la Richarderie, *Bibliothéque universelle des voyages*, que viera la imprenta a inicios del siglo XIX, veremos que entre 1500 y 1800 aproximadamente se publicaron más de 5.500 textos, que conocen un notable incremento a lo largo del tiempo, pasando de unos 450 en el siglo XVI a más de 1500 en el XVII, y más de 3500 en el XVIII, correspondiendo unos tres mil al ámbito extraeuropeo, predominando los territorios asiáticos y americanos sobre los africanos, auque en el siglo XVIII irrumpen con fuerza los libros relativos a las tierras australes, es decir, el Pacífico. Los idiomas de publicación responden muy bien a los cambios de hegemonía en el mudo colonial, ya que si en el siglo XVI más de la mitad de los libros están escritos en latín (la lengua de cultura principal del momento), italiano o español, el XVII conocerá un notable auge de los escritos en francés, y, secundariamente, en neerlandés, y en el XVIII irrumpen con fuerza los textos en inglés. Roche no proporciona datos singulares de los libros escritos en español, pero, junto a los redactados en italiano, éstos conocen un notable descenso a lo largo del tiempo, pasando del 27% en el siglo XVI, al 18% en el XVII y poco más del 5% en el XVIII[483].

El otro siempre vendrá cargado de negatividad, aún entre los propios europeos, y los tópicos al respecto se repiten por doquier. En España, destacaría el Mapa intelectual y

[480] HENDRIX, Harald, "Imagining the other: on xenophobia and xenophilia in early modern Europe", *Leidschrift*, Leiden, 2013, 7-20.

[481] Amplia iconografía sobre los continentes en PELLEGRINO, Francesca, *Geografía y viajes imaginarios*, Barcelona, Electa, 2007.

[482] MCKENZIE, Andrea, *Reading Christoph Weiditz´s Trachtenbuch,* University of South Florida, 2007.

[483] ROCHE, Daniel, *Les circulations dans l´Europe moderne XVIIe-XVIIIe siécles*, París, Fayard/Pluriel, 2010.

cotejo de naciones de Feijoo (*Teatro Crítico Universal*, tomo 2, 1728), y en ese mismo siglo XVIII las novelas francesas repiten sin cesar las imágenes negativas. En el caso de los ingleses, las mujeres son delicadas, en los hombres la blancura se traduce en un carácter flemático y falto de espíritu y una frialdad del alma, siendo además misántropos y melancólicos. Los italianos son hermosos, a pesar de su carácter hipócrita y de sus corazones lujuriosos y atroces, son vengativos, viciosos y criminales. Las mujeres italianas asustan a los viajeros franceses, el veneno y el marido celoso son elementos omnipresentes. Hacia los españoles la antipatía es generalizada, los españoles son bajitos y poco agraciados, coléricos, graves y secos, de carácter indomables y muy dispuestos a matar. Su carácter no se debe a su físico sino a su historia, son supersticiosos por tradición mas que por fe, imperiosos más por tradición política que por carácter, malos actores y músicos por ignorancia, por lo que el español es susceptible de evolucionar si su bravura y su franqueza se imponen a su imbecilidad adquirida[484].

Rusia no forma parte de Europa. En el *Diccionario* de Moreri los limites de Europa son el Bósforo, el mar Negro, el estrecho de Caffa, el mar de Azov y el Don. Montesquieu clasifica los gobiernos ruso y turco entre los despotismos asiáticos, distinguiendo la verdadera Europa, que es la que posee un clima templado. Trevoux en 1752 sigue hablando del Don como frontera, aunque la prolonga por el norte hasta el Volga. No obstante, lentamente el espacio ruso tiende a integrarse en Europa, ya que Lenget-Dufresnouy en su *Méthbode pour etudier la Geographie* (1715-1718) habla de una cadena de montañas que separan Rusia de Siberia, y Asia de Europa. En la obra de Chappe d´Auteroche, primer francés que escribe sistemáticamente sobre Rusia, se nos cuenta que los rusos son un poco inocentes, los niños apenas se visten, la viruela y el escorbuto diezman a la población, y les embrutece, el humo de las isbas es asfixiante, la religión es fanática, y los clérigos son ignorantes. Debido al rigor del clima los rusos son apasionados, pero a la manera de los primitivos, y no son guiados por la razón, su temperamento les lleva a los placeres y al amor, los castigos y los exilios a Siberia son frecuentes, la falta de reflexión y un temperamento violento provoca incesantes revueltas, los campesinos son esclavos de los nobles, y, en definitiva, la potencia rusa es más aparente que real[485]. Idéntico descrédito sufren los griegos, a los cuales la dominación turca ha sumido, según la opinión occidental, en la barbarie. Tan sólo a finales del siglo XVIII comienza a recrearse el mito de la época clásica, gracias a Johan Johachim Winckelmann (1717-1768), autor de *Historia del arte en la Antigüedad* (1764) en la que se distingue por primera vez entre el arte griego y el arte romano, continuando esta mitificación Wilhelm von Humboldt (1767-1835), hermano de Alexander, y ministro de educación de Prusia en 1808-1810, para el cual el carácter griego es el gran ideal de la Humanidad.

La descripción del otro se sujeta siempre a una serie de imágenes preconcebidas, y la representación de los distintos pueblos no europeos obedecerá a una serie de tópicos muy marcados. El gran problema será la aceptación de las costumbres ajenas, aunque Montaigne

[484] HERRERO, Isabel, y VAZQUEZ, Lidia, Types nationaux européens dans des oeuvres de fiction françaises (1750-1789), *Dixhuitieme siecle*, 25,1993.

[485] ADHEMAR, Catherine y CLAUDON, Francis, Le voyage en Sdibérie de Chappe d´Auteroche, *Dixhuitieme siecle*, 22, 1990

ya encontraría la fórmula a finales del siglo XVI en su famoso ensayo sobre los caníbales: desde su punto de vista, aplicarles el término salvaje no significa que sean inferiores, sino que siguen viviendo sin alterar la naturaleza. Para Montaigne, la vida natural consiste en la satisfacción de las necesidades más simples, sin verse arrastrado por la busca del lujo. Sus guerras no se deben a la busca de provechos materiales, sino a su elevado sentido del valor. Por otro lado, la falta de deseos materiales provoca que su estructura social sea simple e igualitaria, viviendo en sociedades comunales donde no existe la propiedad privada y todo es repartido. Y todo ello es posible gracias al bondad del clima del Nuevo Mundo, que gracias a su favorable clima proporciona una amplia variedad de recursos. La obra de Montaigne será precursora de los conocidos planteamientos rousseaunianos sobre el estado de naturaleza, en los que se ataca la opinión de que los pueblos primitivos son crueles y feroces, y, cuando se dan episodios con este carácter, ello se debe no a la falta de civilización, sino a que están comenzando a entrar en una condición civilizada[486].

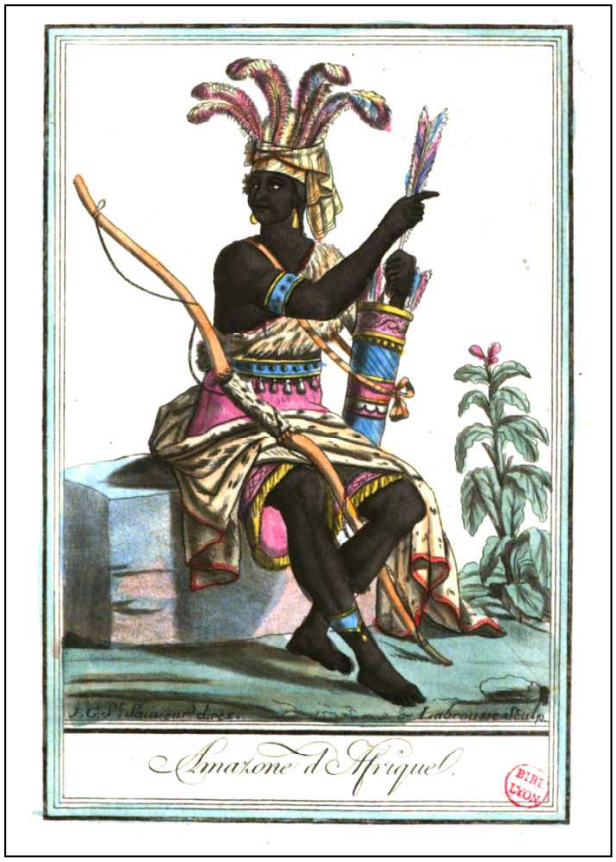
En otros casos, por el contrario, los europeos tuvieron que encontrarse con culturas con un elevado nivel de desarrollo. La visión del mundo chino está muy influenciada por los informes de los viajeros jesuitas, que desde el siglo XVII envían a Europa relaciones escritas, y cartas para interesar a la opinión pública de los progresos de la evangelización, a menudo muy pintorescas, estas relaciones pueden tener un verdadero carácter científico cuando los autores son instruidos. El padre du Halde escribe a partir de ellas la *Description géographique..de la Chine et de la Tartarie chinoise* (1735). En el terreno político, los jesuitas hacen ver que la prosperidad de China depende de la excelencia de su gobierno, el emperador es un filósofo que gobierna paternalmente rodeado de sabios. Ellos admiran sobre todo el sistema de oposiciones que permite otorgar los cargos importantes por meritos. En el campo religioso, los *philosophes* se sorprenden de la tolerancia de los chinos, afirmando que el confucianismo es un simple sistema moral. Para Diderot y Voltaire, la China virtuosa y moral es un contrapunto al fanatismo de la religión cristiana, señalando en su Diccionario filosófico (1764) cómo "*la religión de los letrados es admirable. Nada de supersticiones, nada de leyendas absurdas, nada tampoco de esos dogmas que injurian a la razón y a la naturaleza y a los cuales los bonzos atribuyen mil sentidos diferentes porque no tienen ninguno. Después de más de cuarenta siglos, el culto más sencillo les parece el mejor. Ellos son los que nosotros suponemos serían Seth, Enoch y Noé: se contentan con adorar a un dios, lo mismo que todos los sabios de la tierra, mientras que en Europa ello se comparte entre Tomás y Buenaventura, entre Calvino y Lutero, y entre Jansenio y Molina*". No obstante, las desgracias de los jesuitas comienzan a provocar una reacción contraria, hasta el punto que de Pauw en 1773 señala que los mandarines son iletrados, las ciencias son nulas y no hay técnicas avanzadas, en tanto el interior del país es inculto e inhabitado[487].

El Africa subsahariana, por el contrario, siempre tuvo una imagen cargada de negatividad. Alonso de Sandoval, por ejemplo, en su *De instauranda Aethiopum salutem* de 1647 la presenta como una tierra de monstruos, caníbales, bárbaros, naturaleza inclemente, pueblos paganos y sin los signos externos de civilización, tales el cultivo de la tierra, una

[486] MUTHU, Sankhar, *Enlightenment against Empire*, Princeton University Press, 2003.

[487] BROC, Numa, "Voyageurs français en Chine. Impressions et jugements, *Dixhuitieme siecle*, 22, 1990.

arquitectura elaborada o las leyes...nuestro buen jesuita no daba, precisamente, una imagen muy halagueña de las comarcas subsaharianas, aunque en ello no se distinguía demasiado de sus contemporáneos. Y todo ello a pesar de que en Europa, ya desde el Renacimiento, comenzaron a acudir algunos africanos que no jugaban el rol tradicional de esclavos, como los miembros de las sucesivas embajadas enviadas desde el siglo XV por el reino de Abisinia a Lisboa o a Roma, seguidas de las delegaciones congoleñas que arribaron al continente poco después de la llegada de los portugueses a dicho territorio. A partir del siglo XV, incluso, los africanos comienzan a verse reflejados en la pintura, como la sirviente aparecida en la *Judith* de Andrea Mantegna, el gondolero del *Milagro de la Veracruz* de Carpaccio, o los retratos de Alberto Durero, añadiéndose a partir del siglo XV las representaciones iconográficas de los Reyes Magos, figurando Baltasar con rasgos negroafricanos[488].



Amazona africana, en Grasseut Saint Saveur, *Encyclopedie des Voyages* (1796). Esta obra contiene numerosas representaciones tópicas de los cinco continentes.

Pero nada de esto en modo alguno pudo impedir la peyorativa imagen que pesaba como una losa sobre todos los subsaharianos, hasta el punto que durante este período se acuña el relato de la reina bárbara por antonomasia, Zingha. Su verdadero nombre era Jinga

[488] EARLE, T.F. (ed.), *Black Africans in Renaissance Europe*, Oxford, University Press, 2005.

Mbandi-Ngola (1582-1663) y reinó en Ngongo, la actual Angola, durante cuarenta años. La muerte de su padre creó un vacío en la sucesión, que ella subsanó usando las insignias de su progenitor y haciéndose llamar "rey". De acuerdo a la costumbre vigente entre los reyes tomó para sí cuarenta concubinos, de sexo masculino, y ordenó a sus sirvientes que se vistiesen como mujeres. Diplomática, astuta y temible guerrera, luchó contra el tráfico de esclavos practicado por los portugueses durante todo su reinado e intentó mantener relaciones comerciales con Portugal y Holanda. Permitió el asiento de comunidades religiosas y fue bautizada como Ana de Sousa, pero nunca se convirtió realmente. Su valentía es todavía recordada en Angola y entre los descendientes de esclavos angoleños en Brasil. Las primeras noticias sobre esta reina vieron la luz en el libro de Antonio Caváis da Montecuccolo, *Historia descrizione de´tre regni: Congo, Matamba etAngol*a (Bolonia, 1687), y en 1804 la escritora española Rosa Gálvez de Cabrera publicaría en su honor el drama Zinda[489].

En el siglo XVIII comienzan a señalarse los presuntos rasgos que distinguen a los africanos de los europeos, comenzando por las razones de su pigmentación, que durante mucho tiempo se había atribuido a un castigo divino por el pecado cometido por Cam, el antepasado de los pueblos africanos, y que cometiera la desfachatez de burlarse de la desnudez de su padre Noé. Buffon, por el contrario, sostuvo que el color de la piel de los africanos era una consecuencia de las elevadas temperaturas de las zonas tórridas. La academia de Burdeos llegó en 1739 a convocar como tema anual de su concurso las causas del color de los africanos, y el ganador del premio, Pierre Barreré, lo atribuyó a la coloración de su sangre y de su bilis, más oscuras que en los blancos. Pero el color de la piel no era la única diferencia: así, la piel, más gruesa, aunque menos que la de los monos, como sostiene Charles White, en *An account of the Regular Gradation in Man and Different Animals and Vegetables* (1799). Esta piel les da un nivel menor de sensibilidad y ello justifica el trabajo esclavo (Edward Tyson, *A Philological Essay Concerning the Pygmies of the Ancients,* 1699, 1751). El olor corporal, por su parte, es diferente (Edward Long, *History of Jamaica,*1774). Y, finalmente, son extraños para los sentidos de los blancos: Lessing en *Laocoonte* (1766), pone el ejemplo del hotentote como algo capaz de provocar un disgusto estético (Martínez Pestana, 2011)[490]. De hecho, la oposición a la esclavitud no implicaba la creencia en la igualdad entre negros y blancos. Jefferson, por ejemplo, quiere creer que los esclavos negros son humanos, porque se parecen mucho a los humanos blancos, pero no quiere que se mezclen con éstos: eran humanos, pero no tanto como para que pudiesen tener relaciones sexuales con los blancos. Al fin y al cabo, "*Comparing them by their faculties of memory, reason, and imagination, it appears to me, that in memory they are equal to the whites; in reason much inferior*" (*Notes on the state of Virginia,* 1784).

[489] GALLOUET, Catherine, "Farouche, touchante, belle et cannibale: transmissions et permutations des répresentations de Njinga, regne d´Angola, du 17e au 18e siécle", *Dixhuitiéme siecle*, 44, 2012. MORGADO GARCIA, Arturo, "Zinda de María Rosa Gálvez de Cabrera y las reflexiones sobre la esclavitud en la España finidieciochesca", MARTÍN CASARES, Aurelia, y PERIAÑEZ GOMEZ, Rocío, *Mujeres esclavas y abolicionistas en la España de los siglos XVI-XIX*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuet, 2014.

[490] MARTINEZ PESTANA, Paola, "Des hommes noirs et non pas des negrees. Piel y raza en el siglo XVIII", *Asclepio*, 63, 1, 2011.

El gran tema dieciochesco será el debate sobre la naturaleza americana. Montesquieu en el capítulo XIV de *El espíritu de las leyes* (1748) enunciaba su conocida teoría de los climas, señalando cómo "*Los pueblos de los países cálidos son temerosos como los viejos; los de los países fríos, temerarios como los jóvenes. Si no, fijándonos en las últimas guerras , en las que por tenerlas a la vista podemos descubrir ciertos detalles, observaremos que los pueblos del Norte no realizan en los países del Sur las mismas proezas que en su propio clima…. Hay en los climas del Norte pueblos de pocos vicios, bastantes virtudes y mucha sinceridad y franqueza. Aproximaos a los países del Sur, y creeréis que cada paso os aleja de la moralidad: las pasiones más vivas, multiplicarán la delincuencia. Ya en la zona templada son los pueblos inconstantes en sus usos, en sus vicios, hasta en sus virtudes, porque el clima tampoco tiene fijeza*".

El debate sería continuado por la *Historia natural* de Buffon, que había señalado que las criaturas americanas eran menos activas, variadas y vigorosas que las del Viejo Mundo. De este modo, los leones del Nuevo no serían de ninguna manera el mismo rey de los animales conocido en el Viejo. No hay elefantes en América, y no se encuentra ningún animal similar, el único que se le podría comparar lejanamente es el tapir brasileño, cuyo tamaño es el de una mula pequeña. Tampoco hay jirafas, camellos, hipopótamos ni rinocerontes en América, y sus bestias más grandes serían más pequeñas que las europeas. Tal como lo presenta Gerbi[491], la obra de Buffon es una clara afirmación del eurocentrismo en las ciencias de la naturaleza. Estos puntos de vista sería popularizados por el prusiano De Pauw en su *Récherches Philosophiques sur les Américains* (1771), en la que consideraba a los animales americanos monstruosos, poniendo como ejemplos al tapir y al oso hormiguero. En el clima americano los animales pierden la cola, los perros no ladran, la carne de vaca se deteriora y los órganos sexuales de los camellos sencillamente dejan de funcionar. Por supuesto, lo mismo que observamos en las especies animales, también se aprecia en los seres humanos: si para Buffon los nativos (que no los criollos) estaban afectados por dicha degeneración, De Pauw considera que estos últimos también eran física e intelectualmente inferiores, y que los europeos trasladados a América se veían afectados por esas condiciones degenerativas.

Pero el "otro" no siempre gozaba de esta imagen tan negativa. Ya en el siglo XVI la obra de Theodor de Bry *Grands Voyages* (1590) nos transmitirá la idealización de los habitantes de Virginia (lo que dará lugar origen al mito de Pocahontas), y en el siglo XVIII destacará el tratamiento de los habitantes de la Polinesia. James Cook confiaría sus anotaciones del viaje a Tahití a John Hawkesworth, que representaba la isla como un entorno paradisíaco lleno de libertad sexual. Su imagen mostraba que las utopías podían existir en un lugar concreto donde la gente era natural, sencilla y libre, y esta visión se vio reforzada por las visitas a Londres y Paris de los nativos Omai y Atourou, y la posterior aparición de poemas y obras de teatro sobre Tahití. Esta idealización fue extendida a los indios americanos por el barón de Lahontan y por Voltaire. De este modo, el Océano Pacífico fue el nuevo mundo de la Ilustración , gracias a los viajes de Cook y Bougainville, ampliados por los de Vancouver. La exploración del Pacífico tuvo un enorme impacto en la

[491] GERBI, Antonello, *La disputa del Nuevo Mundo*, México, FCE, 1975.

opinión pública europea. Bougainville vio a Tahití como la isla homérica de Citerea, la diosa del amor, y las mujeres nativas fueron comparadas com Venus y los hombres recibieron nombres de la mitología clásica. Muchos exploradores vieron el Pacífico y sus pueblos a través de la lente de las épicas griega y romana, lo que se refleja muy bien en Bougainville. Los europeos necesitaban creer en la existencia de un mundo utópico cuyos habitantes eran pacíficos, naturales y puros, vivían sin la intromisión de un gobierno y sólo contenían sociedades simples, sin grandes distinciones de riqueza ni de estatus social . Las islas servían de proyección para las esperanzas, frustraciones y deseos de los europeos, tenían la ventaja de ser reales, y parecían demostrar que Utopía era una realidad. Diderot, en el suplemento al viaje de Bougainville (1772), aleja el debate sobre el buen salvaje y la civilización de su enfoque previo sobre los salvajes americanos, y ve Tahití como una especie de paraíso terrenal[492].

William Hodges, *Tahití* (1776).

En el siglo XVIII el ser humano se convierte en un objeto de la historia natural, y la Ilustración se basó en las características físicas como una manera de definir los límites de la especie humana. Buffon afirmaba que la raza humana era una unidad, y si algunos humanos parecían diferentes de otros se debía a factores contingentes como la exposición a determinados climas, cualquiera que viviese en los climas tropicales debía tener la piel oscura, y a los europeos les pasaría lo mismo. Linneo, por el contrario, sostuvo en su *Sistema de la naturaleza* (1735) que los hombres se dividían en cuatro grupos, europeos blancos, americanos rojizos, asiáticos morenos y africanos negros, y en la edición de 1758

[492] OUTRAM, Dorinda, *La Ilustración*, Madrid, Siglo XXI, 2009.

introdujo nuevos grupos como los salvajes, los pigmeos y los gigantes, y estas tentativas demuestran el carácter inestable de los esfuerzos ilustrados por clasificar a los seres humanos y lo difícil que resultaba precisar donde se encontraban los límites de la humanidad. Lord Monboddo, en sus *Of the Origins and Progress of Languaje* (1773-1792) por ejemplo, sostenía que los orangutanes eran hombres, porque usaban herramientas y parecían tener lenguaje, en tanto Linneo no estaba seguro de que los pigmeos pertenecieran a la raza humana.

Las reflexiones sobre la raza en la Ilustración hacían surgir también cuestiones teológicas. Los argumentos de Buffon en pro de la unidad de la humanidad (monogenismo) hubiesen resultado aceptables para quienes pensaban que todos los seres humanos descendían de la pareja original, Adán y Eva, y la Biblia explicaba también el color de los africanos al verlo como el castigo impuesto a los descendientes de Cam. Pero a esos monogenistas se oponían los poligenistas, que rechazaban la autoridad de la Biblia, y sostenían que las razas eran distintas y que habían surgido de modo independiente, algunas incluso antes de Adán, Algunos, como Ferguson en *Ensayo sobre la historia sobre la sociedad civil* (1766) vinculaban las diferencias raciales con la idea de que todas las sociedades humanas pasaban por cuatro etapas (caza, pastoreo, agricultura y comercio) y que cada etapa era característica de una raza particular.

Montesquieu y Buffon pensaban que el color de la piel era consecuencia del clima, que la raza humana tenía que haber sido originalmente blanca, y que los pueblos de piel oscura lo eran por su exposición a climas cálidos y no porque fuesen diferentes del arquetipo original, por lo que el género humano conservaba su unidad, al tratarse sus diferencias de meros caracteres externos, o de costumbres, que siempre son susceptibles de cambiar. Pero a fines de siglo anatomistas como Petrus Camper (*Collectionis suae craniorum*, 1790), que señalaba que la forma del cráneo conocía variaciones sexuales y raciales y Johan Friedrich Blumenbach, el creador de la teoría del ángulo facial en su *Dissertation sur les variétés naturelles qui caractérisent la physionomie des hommes des divers climats,* 1792, sosteniendo que el ángulo de los seres humanos oscilaba en torno a los 70-80 grados, estando los europeos más cerca de los 80, y los africanos de los 70; darían origen a planteamientos diferentes. Al concentrarse ya no en rasgos externos que podían cambiar, como la pigmentación, sino en estructuras internas que eran inalterables, sus trabajos le dieron legitimidad a la noción de una jerarquía natural de las razas basada en la forma anatómica, los ángulos craneales y la pigmentación de la piel, sosteniendo que las diferencias entre las razas iban mucho más allá de los efectos del clima y del medio. La diferencia racial empezó a ser inevitable, y por entonces comenzó a prestarse mayor atención científica a la formación anatómica de las mujeres, sobre todo en lo relativo al tamaño y la forma del cráneo: las mujeres tenían una cavidad craneal mucho más pequeña y eran inferiores desde el punto de vista intelectual a los hombres, por lo que tomando evidencias científicas resultaba que los esclavos y las mujeres eran inferiores[493].

[493] OUTRAM, Dorinda, *La Ilustración*.

11.

La muerte.

La historiografía de la muerte.

En la actualidad la historia sobre la muerte representa una delas corrientes más dinámicas y sugerentes dentro del panorama historiográfico, habiendo suscitado una profunda renovación en sus planteamientos conceptuales y metodológicos. Huizinga (1872-1945) en *El otoño de la Edad Media* (1919) incluía una serie de reflexiones sobre la muerte en la edad media tardía en el contexto de la crisis bajomedieval, acudiendo a la literatura, el arte y la psicología histórica. Tres temas son los principales: el destino de quienes llenaban el mundo con su gloria, la corrupción de la belleza humana (en el fondo, miedo a la vida, negación de la belleza y la dicha, porque junto a ellas hay unidos dolores y tormentos), y la danza de la muerte, la muerte arrebatando a los hombres de toda edad y condición. Acabó concluyendo que la imagen de la muerte llegó a ser un tema de preocupación, espanto y desesperación para las gentes de la época, condicionando su mentalidad y sus sentimientos.

A partir de los años treinta la Escuela de los Annales va a contribuir a la aparición de esta corriente historiográfica sobre la muerte, estrechamente relacionada con las mentalidades, que va a tener una enorme aceptación. En 1952 Alberto Tenenti (1925-2002) en *La vie et la mort a travèrs l' art du XV siécle*[494] intentaba establecer una comparación y un análisis dialéctico entre la concepción de la muerte en la Edad Media donde la vida terrestre es la antesala de la eternidad y un Renacimiento donde el apego a la vida se impone. Poco después este tema sería abordado desde un punto de vista multidisciplinar, con aportaciones de la medicina, la antropología y la etnografía, la literatura y el arte, la sociología, la religión, la psicología y la psiquiatría.

No será hasta los años setenta cuando la muerte sea incorporada a la historiografía como objeto de estudio y análisis histórico en el marco de la Historia de las Mentalidades, siendo abordado su estudio de forma más amplia y sobre todo dando importancia al contexto social en que se inserta, buscándose nuevas fuentes, multiplicando los enfoques

[494] Edición reciente, TENENTI, Alberto**,** *Il senso della morte e l' amore della vita nel Rinascimento*, Turín, Einaudi, 1989.

conceptuales y aplicando nuevos criterios metodológicos, asociando a su estudio a relevantes y prestigiosos intelectuales[495]. Philippe Aries (1914-1984) en *La muerte en Occidente* (1977) y *El hombre ante la muerte* (1977) hace un recorrido por las diferentes etapas históricas intentando aprehender el fenómeno de la muerte, llegando a la conclusión que ésta ha sido vivida de cuatro maneras distintas desde la temprana edad media hasta la actualidad.

Van der Weyden, *Los siete sacramentos* (siglo XV).

La muerte amaestrada, propia de la Edad Media, de los caballeros de las canciones de gesta o de los romances. Todos están avisados, y nadie muere sin haber tenido tiempo de saber que va a morir, advertencia que viene dada por signos naturales o por una convicción íntima más que por una premonición sobrenatural o mágica. La gente espera la muerte en la cama, es una ceremonia pública y organizada por el propio agonizante que la preside y conoce su protocolo. Los ritos de la muerte se aceptan y se efectúan con una gran simplicidad y sin dramatismo. La promiscuidad entre vivos y muertos era frecuente (de ahí

[495] FRANCO RUBIO, Gloria, *Cultura y mentalidad*.

que los cementerios fuesen lugar de reunión y esparcimiento), y los vivos estaban familiarizados con los muertos.

La muerte propia, la que se da durante gran parte del Antiguo Régimen. Aparecen nuevos fenómenos: la idea de juicio en el que cada hombre merece una sentencia de acuerdo con el balance de su vida. En los ars moriendi aparecen junto al enfermo en sus momentos postreros la corte celestial y Satanás con sus demonios (lo que en los siglos XII y XIII tenía lugar al final de los tiempos, en el siglo XV se celebra en la habitación del enfermo) que le someten a la última tentación. El tema del transido (la carroña) ocupando la tumba del yaciente, que para Huizinga es un reflejo de la crisis bajomedieval y para Tenenti del amor a la vida (Aries se inclina por éste): el hombre bajomedieval tenía un amor irracional por las temporalia, término que mezcla las cosas, las personas, y los animales. Las sepulturas se individualizan, lo que supone el deseo de conservar la identidad de la tumba y la memoria del desaparecido, por medio de inscripciones y efigies. Todo ello nos muestra que en el espejo de su fallecimiento cada individuo redescubre el secreto de su individualidad.

Charles Wilson Peale, *Raquel llorando* (1772). La esposa del pintor llora la muerte de su cuarta hija.

La muerte ajena, a partir del siglo XVIII. El hombre occidental tiende a considerar la muerte desde una nueva óptica: la exalta, la dramatiza y la presenta como algo impresionante, pero ya no se preocupa tanto por su propia muerte como por la ajena, siendo el sentimiento predominante el de la ausencia del otro. Si hasta entonces la muerte era solamente asunto de quien se sentía amenazado por ella y a él le correspondía la propia expresión de ideas, sentimientos y voluntades en el medio idóneo para ello que era el testamento, a partir de 1750 el testador tiende a confiar en sus allegados. El duelo llega a

alcanzar un despliegue ostentoso: la gente llora, se desmaya, languidece, ayuna. Sobre este sentimiento destaca el moderno culto de tumbas y cementerios, creados por motivos higiénicos y para devolver a los muertos su propia dignidad. Sus tumbas debían convertirse en el signo de su presencia más allá de la muerte, presencia que era una respuesta al afecto de los que le sobrevivían y a sus escasos deseos de aceptar la desaparición del ser querido. La gente quiere visitar a sus muertos, y para ello deben ocupar una morada propia.

Finalmente, la muerte prohibida, propia de nuestro siglo. Se le oculta al agonizante la gravedad de su estado y ya no se muere en casa, junto a los íntimos, sino en el hospital y a solas. La muerte es un fenómeno técnico, producido en muchas ocasiones por mera decisión del médico. Conviene que todos adviertan lo menos posible el paso de la muerte, por lo que los pésames y las manifestaciones de duelo se vuelven reprobables y desaparecen. Solamente queda el llanto en solitario. Una vez evacuado el muerto, nadie piensa en visitar su tumba, sobre todo cuando es incinerado. Todo este tema lo desarrolla Geoffrey Gorer en "The Pornography of Death ", *Encounter*, octubre de 1955[496].

Por su parte, Michel Vovelle en *Vision de la mort et de l' au-delà en Provence d' après les autels des âmes du purgatoire* (1970) utiliza profusamente las fuentes iconográficas, concretamente los altares de ánimas. Posteriormente, en *Pieté baroque et dechristianisation en Provence au XVIIIe siècle* (1970) y *La mort et l' Occident de 1300 a nos jours* (1983) explota de manera sistemática el testamento, fuente serial fundamental, extrayendo del mismo numerosa y variada información, construyendo a partir de ellos una historia de la muerte donde ésta se concibe como la sucesión de una serie de estratagemas y enmascaramientos y de producciones del imaginario colectivo, concediendo mucha importancia a las fuentes iconográficas como el resultado de la creación personal y el reflejo de un pensamiento social. En la línea de la explotación serial del testamento Pierre Chaunu y sus discípulos se sumaron a esta nueva corriente, estudiando la muerte en función de la larga duración en *La mort à Paris, s. XVIe XVIIe et XVIIIe siècles* (1978). Después, Jean Delumeau en *El miedo en Occidente* (1989) realiza un estudio sobre los miedos y temores del hombre. Vovelle y Ariés iniciaron un debate historiográfico, por cuanto Aries se centra más en las mentalidades en sí, mientras Vovelle insiste en analizar la infraestructura ideológica y la relación entre las realidades materiales y la mirada con que se observan y viven dichas realidades. Según él, la muerte se puede enfocar desde tres niveles: la muerte sufrida, el hecho bruto de la mortalidad; la muerte vivida, el conjunto de gestos y ritos que acompañan el recorrido de la última enfermedad a la agonía, la tumba y el más allá; y el discurso sobre la muerte, sea a nivel mágico, religioso, filosófico, científico, médico o literario [497].

Según Rodríguez Sánchez, la imagen de la muerte en la España del Antiguo Régimen presenta una serie de rasgos. En primer lugar, la muerte no iguala a los componentes de la sociedad, sino que acentúa las desigualdades observadas en la vida vida (el importe del ritual postmortem oscila en la Huelva dieciochesca de los 15.500 reales de

[496] ARIES, Philippe, *La muerte en Occidente* (1977), Barcelona, Argos, 1982, pp. 21-63.

[497] VOVELLE, Michel, *Ideologías y mentalidades*, Barcelona, Ariel, 1985.

los indianos a los más de 4.000 de comerciantes y funcionarios y los 700 de los artesanos)[498]. En segundo término, la muerte es presentada como un espectáculo, como un conjunto de formas de representación en el que participan numerosos actores, espectáculo que persigue excitar la sensibilidad social para canalizarla hacia unas formas de solidaridad concreta. Finalmente, la muerte es un magnífico negocio bien aprovechado por la Iglesia, que regla la muerte, le pone precio, jerarquiza a los intermediarios y busca perpetuar el hecho de morir arbitrando recursos que induzcan el recuerdo: limosnas, misas, bulas, sepulturas, recursos que podían complementar congruas o aumentar los ingresos de las fábricas parroquiales[499].

Las fuentes.

Para estudiar la muerte, se cuenta, y siguiendo la clasificación de Gloria Franco, en primer lugar, con las fuentes iconográficas. Según Reau, si se analiza el tema de la muerte en el arte cristiano, se descubren tres fuentes de inspiración: el sentimiento de la provisionalidad de la dicha, el de la vanidad de la humana grandeza, y el de la igualdad ante la inexorable muerte común. El primero de estos motivos encontró su expresión en la Rueda de la fortuna, el segundo en Los tres vivos y los tres muertos, y el tercero en la Danza macabra.

La rueda de la Fortuna. Originalmente, este tema puede considerarse una ilustración del Vanitas vanitatum del *Eclesiastés*. Pero es en la obra de Boecio donde la Fortuna se compara con una rueda que alternativamente asciende a unos y desciende a otros, de donde el arte románico tomó este motivo.

Los tres vivos y los tres muertos, este motivo de origen oriental fue introducido en la literatura occidental por poemas franceses del siglo XIII, siendo difundido por las órdenes mendicantes, apareciendo tres cadáveres dirigiéndose a tres jóvenes ricamente vestidos.

La Danza macabra, es un motivo de origen pagano (en el tesoro de Boscoreale del Louvre hay un baile orgiástico de esqueletos borrachos que parecen bacantes), pero si para los antiguos es una excusa para gozar de la brevedad de la vida, para el cristianismo es una exhortación a estar preparado en todo momento. Al principio la muerte no se representa en forma de esqueleto, sino como cadáver reseco revestido de colgajos de carne que penden como harapos y desprovisto de sus vísceras, siendo en el siglo XVI cuando se sustituyen

[498]. GONZALEZ CRUZ, David, *Religiosidad y ritual de la muerte en la Huelva del siglo de la Ilustración*, Huelva, Diputación, 1993.

[499] RODRIGUEZ SANCHEZ, Angel, "La muerte en España: del miedo a la resignación", SERRANO MARTIN, Eliseo, *Muerte, religiosidad y cultura popular*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1994.

los harapos por un esqueleto limpio. La más antigua es la que se pintó en 1424 en el cementerio de los Inocentes de París[500]. También tiene una vertiente literaria[501].

***Danza de la muerte* (Francia, siglo XVI).**

A fines del XVI y durante el XVII las referencias más comunes de la iconografía funeraria son el carro de la muerte, las calaveras y el cuerpo humano en plena descomposición física y/o comido por los gusanos. Según Checa Cremades, el arte barroco oscila entre lo macabro y el sentido mayestático y solemne de la muerte. Pero la meditación acerca de la corporeidad y materialidad del cuerpo humano inanimado no es sólo pretexto de efusiones religiosas, sino también laicas: Chastel ha llamado la atención acerca de la importancia de las láminas anatómicas científicas para explicar el auge de las representaciones de esqueleto en el Barroco, y el tema del esqueleto se usa en los contextos más variados, como las tumbas de Urbano VIII y Alejandro VII de Bernini en el Vaticano, o las criptas sepulcrales de los capuchinos en Roma o de los condes de Buenavista en la Iglesia de la Victoria den Málaga. Con Rembdrandt, por el contrario, nos encontramos con una visión más científica, plasmadas en sus lecciones de anatomía.

[500] REAU, Louis, *Iconografía del arte cristiano. Iconografía de la Biblia. Nuevo Testamento*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1996.

[501] INFANTES, Víctor, *Las danzas de la muerte*, Salamanca, Universidad, 1997.

Antonio de Pereda, *El sueño del caballero (*ca. 1650), aparecen los elementos propios de las vanitas: el globo, la calavera, la máscara de teatro, las flores, libros, monedas, todos ellos pruebas de la futilidad de la vida. La leyenda del ángel reza: *'Aeterne pungit, cito volat et occidit.*

Un género como la vanitas[502] tiene un gran auge, tratándose de verdaderos bodegones, cuyo aspecto inquietante procede de la presencia de la calavera, combinando dos elementos, el uno anecdótico (el retrato y la naturaleza muerta) y el otro simbólico (la imagen del tiempo que pasa y de la muerte)[503]. El *Sueño del caballero* de Pereda es una típica *meditatio mortis* barroca, una reflexión acerca de la fugacidad y la vanidad de las cosas terrenas. Los cuadros de Valdés Leal, los *Jeroglíficos de las Postrimerías*, en el Hospital de la Caridad de Sevilla, resumen el triunfo de la muerte sobre los saberes y vanidades. El primero de los cuadros, titulado *In ictu oculi*, representa a la muerte en forma de esqueleto, con ataúd, sudario y guadaña, que apaga desdeñosamente la llama de la vida. El segundo, *Finis gloriae mundi*, desarrolla el tema de la muerte a través de una representación de la existencia en el sepulcro, donde la sustancia humana se ha convertido en carroña. La muerte hace de la existencia terrena algo futil y sin sentido, pero al mismo tiempo libera el alma para que sea juzgada según su existencia terrena: los lienzos de

[502] LANINI, Karine, *Dire la vanité à l'âge classique. Paradoxes d'un discours*, París, Honoré Champion, 2006.

[503] CHECA CREMADES, Fernando, *El Barroco*, Madrid, Istmo, 1982.

Valdés Leal representan la muerte y el juicio[504]. El Barroco conoce a su vez un gran gusto por los espacios subterráneos y las criptas, tema que luego pasará al prerromanticismo.

Valdés Leal, *In finis gloriae mundi* (1670).

Valdés Leal, *In ictu oculi* (1670).

[504] BROWN, Jonathan, *Imágenes e ideas en la pintura española del siglo XVII*, Madrid, Alianza Editorial, 1980.

Un segundo grupo viene constituido por las fuentes de carácter literario, de los que destacarían los *ars moriendi*. Con este título se denominaban determinados libros de piedad, generalmente ilustrados y anónimos, manuscritos en sus primeros tiempos y posteriormente impresos, que tendrán una intensa circulación en Europa desde finales del siglo XV. En principio estaban dirigidos a los enfermos, pero después serán leídos por todo el mundo ya que el tema central de ellos era conocer las tentaciones del demonio, sobre todo los cinco peores (infidelidad, desesperación, impaciencia, vanagloria y avaricia) en el momento de la muerte para evitar sucumbir ante ellas, por lo que ayudaban al bien morir y a procurarse una buena muerte. Estos librillos evolucionaron hasta convertirse en manuales del buen vivir, donde la figura de Dios aparece no con sus atributos de juez implacable que atemoriza al individuo, sino como testigo de la lucha protagonizada por ése ante las fuerzas del mal, al tiempo que enseñaba a las gentes que tan importante era tener una buena vida como una buena muerte.

***Ars moriendi* (1480).**

En España se editaron unos 99 títulos en los siglos XVI y XVII, conociendo su momento culminante en el segundo cuarto del siglo XVII. Los autores suelen ser religiosos, franciscanos y jesuitas sobre todo, y sus orígenes parecen ligados a la orden de predicadores, datando los primeros testimonios en España de fines del siglo XV (en 1484

Pablo Hurus publica en Zaragoza el primer ars moriendi impreso en España)[505], ofreciendo este género como novedad el hacer hincapié no tanto en el Juicio Final celebrado al término de los tiempos, como en el Juicio particular al que se verá sometido el cristiano tras fallecer, siendo la *Agonía del tránsito de la muerte* (Toledo, 1537) de Alejo Venegas (uno de los pocos autores laicos) uno de los principales representantes del género en sus primeros momentos.

Venegas traza un completo cuadro del proceso de la buena muerte, desde la enfermedad hasta el destino escatológico. Distingue dos fases bien diferenciadas, la enfermedad y la agonía, y antes de entrar en ella el enfermo debe hacer testamento estando en su sano juicio, confesar y comulgar. La familia más directa no debe estar presente, ya que no ayudan con su presencia a quitar las tentaciones, proponiendo la asistencia de varios amigos discretos y caritativos y algunos religiosos de buena vida y conciencia. Una vez recibido el viático, el enfermo está con fuerzas para superar las tentaciones: los deseos de larga vida, la desesperación por falta de fe, etc, y en ningún momento se debe disputar con el demonio, limitándose a recitar el Credo y a remitir a lo que cree la Iglesia.

A lo largo del siglo XVII esta literatura tomará unos tintes macabros cada vez más acentuados. El carmelita Jerónimo Gracián de la Madre de Dios en su *Arte de bien morir* (1614) señala que hay siete reglas generales para bien morir, siete apercibimientos que ha de hacer el alma que quiera morir bien, y siete doctrinas y ejercicios espirituales provechosos para tal menester. Siete industrias ha de procurar el agonizante para salir victorioso de las doce tentaciones del demonio, y el que ayude a bien morir ha de reunir siete condiciones. Y en su *Discurso de la verdad* (1671) Miguel de Mañara, con meridiana claridad nos muestra:. *Memento homo quia puluis est, et in pulverem reberteris. Es la primera verdad que ha de reinar en nuestros corazones polvo, y ceniza, corrupción y gusanos, sepulcro y olvido, todo se acaba, ayer somos, y mañana no parecemos, hoy faltamos a los ojos de las gentes; mañana somos borrados de los corazones de los hombres...si te acordaras que has de estar cubierto de tierra, y pisado de todos, con facilidad olvidarías las honras, y estados de este siglo, y si consideraras los viles gusanos que han de comer ese cuerpo, y cuan feo, y abominable ha de estar en la sepultura, y como esos ojos que están leyendo estas letras han de ser comidos de la tierra, y esas manos han de ser comidas, y secas, y las sedas, y galas que hoy tuvistes, se convertirán en una mortaja podrida, los ámbares en hedor, tu hermosura, y gentileza en gusanos, tu familia, y grandeza en la mayor soledad que es imaginable...y toda tu compostura ha de ser deshecha en huesos áridos, horribles y espantosos*"[506].

En líneas generales, este género nos habla de la memoria de la muerte que el cristiano debe procurar a lo largo de su vida, mencionándose cuestiones referidas al entierro y a la escatología, siendo la agonía, es decir, la lucha contra las tentaciones demoníacas, el último acto del drama, recomendándose siempre no entrar en disputa con el demonio y remitiéndose el cristiano a la misericordia y a la voluntad de Dios, siendo estos instantes

[505] ANONIMO, *Arte de bien morir y breve confesionario* (Zaragoza, 1479-1484), edición de Francisco Gago-Jover.

[506] Cit. Por MARTINEZ GIL, Fernando, op. Cit., pp. 355-356.

postreros los momentos decisivos en los que el sacerdote debía poner en práctica todos sus conocimientos, sin los cuales era inconcebible un buen morir.

Otras obras desarrollarán el tema de los Novísimos o Postrimerías (Muerte, Juicio, Infierno y Gloria), género que conocerá su mayor auge en los primeros cuarenta años del siglo XVII, aunque su principal representante, *De las cuatro postrimerías*, de Fray Luis de Granada, sea algo anterior (1588). En todas estas obras se señalaba el Purgatorio como el destino probable de la mayoría de los hombres, y para ser auxiliado cuando llegase el momento se debía haber realizado en vida lo propio con las ánimas ofreciéndoles oraciones y sufragios: de este modo, se fortalecía la comunión entre vivos y muertos y se cristianizaban los ancestrales miedos existentes en torno a los aparecidos[507]. Pero la presencia de la muerte será constante en la literatura de la Edad Moderna, llegando incluso hasta la Ilustración.

Las fuentes testimoniales son las más problemáticas, incluyen todo tipo de objetos, representaciones, escritos o símbolos que dejen percibir un pensamiento individual, como testamentos, inscripciones funerarias, correspondencia privada, despedidas, etc. Podríamos considerar los epitafios, en los cuales observamos una transformación del discurso, ya que el vocabulario formal y alegórico de las tumbas inglesas del XVI y el XVII va derivando a la inclusión de detalles de la vida doméstica y del trabajo diario. El ideal de "*great man*" va siendo sustituido por el ideal puritano de "*honest man*". En 1740 Ben Johnson escribe *An Essay on Epitaphs*, donde nsiste en la alusión a la virtud del fallecido[508].

Pero la fuente testimonial más utilizada es el testamento, que en los siglos XI y XII contiene sobre todo una serie de legados piadosos para la salvación del alma, y no es hasta el siglo XIII cuando se generalizan las disposiciones profanas. Su práctica en la Edad Media es menos frecuente que en la Modernidad[509]. Es un documento jurídico, de derecho privado, que regula el derecho hereditario y las formas de transmisión del patrimonio familiar conforme a la voluntad del testador donde éste, siguiendo una redacción sujeta a unos principios formales, expresa su última voluntad en todos los sentidos: las condiciones para formalizar este documento público sobre las cualidades del testador, de los testigos, albaceas y testamentarios varían según las leyes de cada país, aunque la Iglesia había conseguido cierta injerencia al hacer obligatorios ciertos compromisos como legados y mandas pías.

---

[507] MARTINEZ GIL, Francisco, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Madrid, Siglo XXI, 1993. También, VVAA, *Artes del bien morir: ars moriendi de la Edad Media y del Siglo de Oro*, Toledo, Ediciones Lengua de Trapo, 2003. Para Francia, CHARTIER, Roger, "Les arts de mourir 1450-1600", *Annales E.S.C.*, 1976. y ROCHE, Daniel, "La Memoire de la mort: recherche sur la place des arts de mourir dans la Librairie et la lecture en France aux XVIIe et XVIIIe siécles", *Annales E.S.C.*, 1976.

[508] LOSADA FRIEND, María, María Losada Friend, "El epitafio como método de instrucción moral femenina en la Inglaterra e Irlanda de los siglos XVI y XVII", en CANDAU CHACON, María Luisa, *Las mujeres y el honor en la Europa moderna*, Huelva, Universidad, 2014. Para epitafios españoles, ANTON PELAYO, Javier, y JIMENEZ SUREDA, Montserrat, *La memoria de piedra. Les lapides sepulcrals del pla de la catedral de Girona*, Gerona, Diputación, 2005. RIVAS ALVAREZ, José Antonio, "Epitafios sevillanos del siglo XVIII", *Archivo Hispalense*, 222, 1990.

[509] VOVELLE, Michel, *La mort en Occident de 1300 a nos jours*, París, Gallimard, 1983.

Anónimo, *Thomas Braithwaite redactando testamento (*1607).

Como fuente se trata de un documento que ofrece una perspectiva jurídica y económica, pero sirve también de autoconciencia espiritual para la muerte y el más allá. Según Aries, sirvió de medio para que cada uno, a menudo de un modo muy personal, manifestara sus pensamientos más recónditos, su fe religiosa, su apego a las cosas y a los seres queridos, a Dios y las medidas que había adoptado para asegurar la salvación de su alma y el reposo de su cuerpo. En ellos hay que diferenciar una parte material con cláusulas económicas (descripción del patrimonio familiar, forma del reparto, herederos, condiciones y monto de la herencia) y la espiritual, donde se incluyen las cláusulas espirituales referentes a la sepultura, organización del sepelio, encargos de sufragios y misas postmortem, y el otorgamiento de las mandas pías. En la Europa protestante el testamento sufre una profunda transformación en las cláusulas espirituales, desapareciendo las referencias al enterramiento, ceremonias fúnebres, oficios litúrgicos y misas post-mortem, pero haciendo más hincapié en las donaciones a los pobres.

A mediados del siglo XVIII, tanto en el mundo protestante como en el católico, el testamento se convierte en un documento formal del que desaparecen progresivamente las cláusulas pías, los servicios religiosos, la elección de sepulturas y las fundaciones de misas, lo que ha sido interpretado como una laicización del documento debido sobre todo a los cambios en la estructura familiar, ya que el testamento no queda como una obligación para

los familiares de respetar las últimas decisiones del difunto, sino que éste confía en que sus allegados respetarán voluntariamente sus deseos (Ariés)[510].

El estudio clásico al respecto es el de Vovelle, que estudia la presencia de las cláusulas religiosas en los testamentos provenzales. En su opinión, la evolución general es la siguiente: progreso y consolidación de las diferentes prácticas hasta 1680-1700, estancamiento hasta 1750, caída brutal desde entonces, si en 1710-1740 ha habido un primer declive estabilizado en 1740-1760, los treinta años siguientes contemplan la decadencia definitiva. Niza representa un reducto muy conservador, pero también conoce esta evolución: casi todo el panteón de intercesores celestes se ha despoblado para hacer una breve referencia a Dios en el mejor de los casos. Esta mutación, ¿es descristianización? En cualquier caso, el hombre de 1780 ha decidido no confiar a nadie sus temores a diferencia del de 1710[511], desbandada que también ha sido constatada por Lebrun para Anjou[512], o Chaunu para París[513].

En España el testamento barroco resiste bastante bien en algunas zonas. En Huelva, por ejemplo, no se produce ningún proceso de laicización, antes al contrario, una consolidación de los hábitos de conducta barrocos, ya que en este período tuvo lugar un recargamiento del ritual funerario y una acentuación del deseo de ostentación social: incluso el pueblo llano seguía en todas sus actuaciones el modelo aristocrático de la buena muerte, aunque para conseguirlo tuviera que endeudarse o solicitar la solidaridad de los parientes[514]. En la provincia de Cádiz, por el contrario, el comportamiento es diametralmente opuesto: en 1675 las ceremonias funerarias gozan de una aceptación general entre los testadores, la muerte tiene un sentido y es un sentido cristiano. Pero esta concepción tiende a romperse: desaparecen paulatinamente las disposiciones espirituales y se empobrece el contenido de las que permanecen, la baja se da en el medio urbano en la primera mitad del siglo XVIII y en el rural se retrasa a después de 1750[515]. En Sevilla se observa una elitización de la práctica testamentaria y una secularización del testamento que revela una desvalorización del poder de mediación de sufragios, fundaciones y obras de caridad fruto de una concepción diferente del tiempo que prima el corto plazo sobre la larga duración, y de la política de la Iglesia destinada a desprestigiar donaciones que causan problemas administrativos. Pero el abandono de las clases privilegiadas de las actitudes tradicionales es menor que en el resto de la sociedad[516].

---

[510] ARIES, Philippe, *El hombre ante la muerte*, pp. 391-392.

[511] VOVELLE, Michel, *Piéte baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siécle* (1973), París, Editions du Seuil, 1978.

[512] LEBRUN, François*, Les hommes et la mort en Anjou aux XVIIe et XVIIIe siécles*, París, 1971.

[513] CHAUNU, Pierre, *La mort a Paris*, París, 1978.

[514] GONZALEZ CRUZ, David, *Religiosidad y ritual de la muerte en la Huelva del siglo de la Ilustración*, Huelva, 1993.

[515] PASCUA SANCHEZ, María José de la, *Vivir la muerte en el Cádiz del Setecientos*, Cádiz, 1990.

[516] RIVAS LOPEZ, José Antonio, *Miedo y piedad. Testamentos sevillanos del siglo XVIII*, Sevilla, 1986.

Si nos fijamos en las regiones norteñas, para Roberto López, estudioso del caso asturiano, nos encontraríamos ante una simplificación del contenido testamentario y una secularización del mismo, no ante una descristianización. El aumento de la confianza familiar, las costumbres parroquiales y las disposiciones sinodales de la segunda mitad del siglo XVIII (los proyectos de reducción de misas por parte de las autoridades eclesiásticas fueron continuos) hacen superfluas las puntualizaciones sobre los sufragios. Se trata ante todo de un problema técnico: en la visita pastoral de 1762 a la parroquia de san Isidoro de Oviedo se hace constar que no se realiza el cumplimiento de capellanías y aniversarios y se insta a los capellanes para que den certificación jurada del cumplimiento de misas y demás cargas[517]. Algo similar constata Domingo González Lopo en la Galicia Occidental: ante el aumento de los sufragios debió producirse una saturación del mercado, por lo que se intenta concentrar el máximo de misas en el día de entierro y los funerales aumentando la cantidad de sacerdotes que deben asistir a las exequias, se pretende que los sufragios proporcionen mayor efecto y aumenta la importancia de los altares privilegiados y la obtención de indulgencias por todos los medios posibles y se procura canalizar las oraciones de los pobres aumentando las limosnas hacia ellos, especialmente al mendigo que vagabundea libremente[518]. Exceptuando algunos casos muy puntuales, los testamentos de los españoles nos muestran una cierta unanimidad de conductas aún en el Siglo de las Luces[519].

El discurso sobre la muerte.

La muerte ideal tiene unos modelos que se remontan a la Edad Media. Los santos, por ejemplo, siempre sienten o presagian su propia muerte, y algunas veces el anuncio no lo encabezan seres angélicos sino los mismos demonios. El elegido de Dios protagoniza acto seguido un acto de contrición, acompañado de un sermón final y de los llantos y lamentos en que estallan los fieles al conocer la muerte de los santos. El instante preciso de la muerte

---

[517] LOPEZ LOPEZ, Roberto J., *Comportamientos religiosos en Asturias durante el Antiguo Régimen. Testamentos y cofradías*, Oviedo, 1988.

[518] GONZALEZ LOPO, Domingo, "La actitud ante la muerte en la Galicia occidental de los siglos XVII y XVIII", *La documentación notarial y la historia*, volumen 2, Santiago de Compostela, Universidad, 1984.

[519] Podemos añadir GARCIA FERNANDEZ, Máximo, *Los castellanos y la muerte. Religiosidad y comportamientos colectivos en el Antiguo Régimen*, Valladolid, 1996. GOMEZ NAVARRO, S., *Una elaboración cultural de la experiencia del morir. Córdoba y su provincia en el Antiguo Régimen*, Córdoba, 1998. LARA RODENAS, J.M., *Contrarreforma y bien morir. El discurso y la representación de la muerte en las Huelva del Barroco*, Huelva, 2001. LORENZO PINAR, F.J., *Muerte y ritual en la Edad Moderna. El caso de Zamora (1500-1800)*, Salamanca, 1991.

se desarrolla con una tranquilidad y una paz absolutas, y el cadáver, por muy cruento que haya sido el martirio, siempre tiene una apariencia tranquila y feliz, exhalando un suave olor. El cuerpo se transformará acto seguido en el centro de un lugar de peregrinación. En el caso de los mártires, siempre se pone de relieve la gran cantidad de sufrimientos infligidos, y en el mismo momento de la muerte tienen lugar prodigios sobrenaturales. Sus cuerpos son tratados con gran cuidado una vez fallecidos. Por lo que se refiere a los reyes medievales, su muerte suele estar acompañada por signos sobrenaturales, y otros presienten la llegada de su hora final, apareciendo también una idea de lo que será su suerte en el más allá. El monarca se despoja de sus atributos reales, cumple con los ritos de la Iglesia, y termina sus días en medio de una profunda contricción[520].

El discurso sobre la muerte siempre repite los mismos argumentos: la impenitencia final, la conversión no consiste sólo en recibir los sacramentos de la Iglesia sino en una mudanza total del ser cuya sinceridad solamente Dios puede juzgar, de ahí que la mayoría de los cambios súbitos de los pecadores a la hora de morir no sean válidos. A la resistencia interna a abandonar el pecado se unen los familiares y amigos que animan vanas esperanzas de curación. El aturdimiento y las prisas con que a veces se realiza el testamento son aún mayores para recibir como es debido los sacramentos, y, mal atendidos los asuntos terrenales y espirituales, se produce un cerco de tentaciones y temores que preludian el Infierno. Se combate la creencia de que la misericordia divina está siempre propicia a un movimiento del alma para salvarse y que en una muerte súbita basta un acto de contrición: se trata de evitar que la misericordia de Dios se convierta en cómplice de una vida pecadora. La muerte en determinadas circunstancias es un castigo, la muerte temprana es signo de pecado y castigo divino, al igual que la repentina. Por el contrario, el conocimiento del momento exacto de la misma es un signo de santidad. La incertidumbre de la muerte, el desconocimiento de su hora permite avivar la preocupación por la salvación y se cree que ayuda a perseverar en la virtud. Es un engaño de los hombres la confianza en la continuación de la vida cuando nadie puede con certeza decir que todavía existirá en el próximo instante y es una temeridad cometer una falta mortal siendo tan frágil el hilo de la vida, predicándose una continua vigilancia basada en la inestabilidad de aquélla. La muerte libera de una vida terrena cargada de negatividad, nuestra existencia se desarrolla en el tiempo, está abocada a la muerte y es pasajera y fugaz. La muerte es para el justo la liberación final, es una muerte prevenida, preparada a lo largo de toda una vida, y se llega a ella con serenidad[521].

En la Edad moderna se consideraba que había dos tipos de muerte. La buena muerte era la que sobrevenía de forma natural, en la cama, rodeado de los familiares más cercanos en un intento de acompañar al moribundo hasta el último momento, tras haberse cumplido todo el ceremonial establecido por la religión y las costumbres. Era una muerte cristiana, al

[520] GUIANCE, Ariel, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*, Junta de Castilla y León, 1998.

[521] FERNANDEZ CORDERO, María José et al., "Aspectos básicos de la predicación sobre la muerte en el siglo XVIII. Entre el temor y el deseo", *Coloquio Internacional sobre Carlos III y su siglo*, vol. 1, Madrid, Universidad Autónoma, 1990. También, MARTINEZ GIL, Francisco, Acuérdate de las postrimerías y no pecarás jamás. Las implicaciones del modelo de la buena muerte, *Historia social*, 58, 2007.

haberse recibido la extremaunción, para obtener la gracia espiritual y superar las tentaciones del demonio, y la eucaristía, mediante el Viático. Esta preparación hacía nacer en el moribundo la esperanza de que podía salvarse o al menos ir al purgatorio. Asimismo, el hecho de ser una muerte natural y prácticamente sin agonía significaba que el difunto había realizado un buen tránsito hacia su salvación. Para hacerlo posible, se dispone de toda una panoplia de guías y tratados, comenzando por la *De praeparatione ad mortem* (1534) de Erasmo, seguida de numerosas obras redactadas como consecuencia de la Reforma Católica[522].

John Souch, *Sir Thomas Auston en el lecho de muerte de su esposa* (1635).

La buena muerte es la muerte de los santos, y San José se convertirá en prototipo. El motivo iconográfico de San José agonizando aparecido en la primera mitad del siglo XVII se fue difundiendo progresivamente, aunque en el momento que una persona fallece deja la protección de San José y aspira a lograr la de San Miguel, protector de los fieles en las últimas agonías y conductor de las almas, por cuanto es quien las saca del Purgatorio. Los hagiógrafos del siglo XVI atribuirán esta muerte serena a muchos santos importantes, que por un don de Dios han conocido con anticipación el tiempo de su fin, lo que facilita la

[522] FRANCO RUBIO, Gloria, *Cultura y mentalidad*.

preparación y quita todo nerviosismo y espontaneidad a un acto perfectamente preparado, de ahí la naturalidad con la que se entregan a la muerte. En la agonía los santos gozan de una visión celestial, y del cadáver está completamente ausente el rictus de la agonía. Infantas, niños, beatos y monjas fueron retratados en sus ataúdes con dulzura, vistiendo hábito religioso, con las manos entrelazadas y asidas al crucifijo o el rosario. La incorruptibilidad del cadáver se tendrá asimismo como prueba de santidad[523].

La mala muerte, por el contrario, era la imprevista, la inesperada, la acompañada de horribles dolores y una larga agonía, la que podía ocurrir con violencia sin haber sido precedida de preparación, lo que podía significar que el difunto corría el riesgo de incurrir en la condenación eterna. Esto era especialmente angustioso, porque entraban en esta categoría los ahogados, asesinados, acuchillados, suicidas y niños no bautizados, amenazados éstos de no obtener nunca la salvación eterna. En los casos de suicidio se consideraba un delito tipificable por la ley y al suicida un criminal que desafiaba los designios divinos, negándosele el enterramiento en sagrado[524].

La prohibición de ser inhumado en un cementerio durante el medievo y muchos siglos después no es más que una cristianización de comportamientos anteriores. En los albores de la época moderna en algunos sitios el suicida era defenestrado o se le sacaba de la casa boca abajo parea que el alma no ascendiera. Su cara nunca podía dar a una venta, no fuera que desde la otra vida recordara el camino de vuelta. Otros eran arrojados a un muladar, sus ropas quemas y sus bienes confiscados. Cuando las había las sepulturas eran de difícil acceso, o disimuladas bajo piedra y hojarasca apelmazada con tierra caliza, como las destinadas a los leprosos, los herejes o las mujeres que habían muerto de parto. En la Inglaterra de los siglos XV y XVI se les sepultaba en las encrucijadas a fin de que eligieran el buen camino. En1670 Luis XIV permitió que se aceptaran las mutilaciones a suicidas, los nobles perdían el rango y eran declarados villanos, se demolían sus castillos, se destruía el blasón, se talaban los bosques de su propiedad y los bienes pasaban al estado. En España a menudo eran quemados por la Inquisición. En Inglaterra sus cadáveres se arrastran por las calles y a veces se les clava una estaca en el corazón.

La palabra suicida es un neologismo aparecido en el tratado de Thomas Browne *Religio medici* (1642), y es una voz corriente a partir de 1650. Robert Burton en ningún momento la cita. En España aparece en el último tercio del siglo XVIII, y Moratín en sus *Apuntaciones sueltas de Inglaterra*, escribe "convienen todos en que el suicidio es muy común en Inglaterra: las circunstancias exaltan el temperamento melancólico de esta gente y a fuerza de raciocinar, concluyen que es necesario matarse". En Francia la palabra es introducida en 1734, y en Italia también a fines del siglo XVIII.

En los siglos XVI y XVII hay muchas representaciones pictóricas de famosos suicidas de la Antigüedad, como Lucrecia, Dido, Catón de Utica, Séneca, Sócrates y Cleopatra. En 1647 se publicaba, dieciséis años después de su muerte, el *Biathanatos* de John Donne, un clérigo anglicano. Pensó en el suicidio no aludiendo a los ejemplos de la

[523] MARTINEZ GIL, Francisco, *Muerte y sociedad*, pp. 163-168.

[524] FRANCO RUBIO, Gloria, *Cultura y mentalidad*.

antigüedad, sino desde un prima cristiano, exponiendo que si muchos humanos han tendido desde siempre al suicidio éste no es un acto antinatural. Hay causas biológicas, algunas relacionadas con el padecimiento de una enfermedad o algún desorden mental, pero también la religión ha acostumbrado a los hombres a sentir un desprecio por la muerte. Las adversidades son tan comunes que la conciencia no es lo bastante firme como para aprovechar los dones de Dios. En el *Journal* de Pierre de L´Estoile de 1576-1586 se recogen numerosos suicidas, médicos, consejeros, monjas, soldados, gentes del común, que lo hacen por desesperación, deudas, celos, tensiones religiosas, vergüenza, calumnia, locura o acusación de sodomía. En Inglaterra el número era muy alto (se le llamaba enfermedad inglesa), y Montesquieu lo atribuye a la crudeza del clima. En el *King´s Bench* hay 61 suicidios registrados en la década de 1500, frente a 976 en la de 1610. Burton (que se ahorcó en 1640) atribuye muchos suicidios a la melancolía, proponiendo como remedio eléboro o semillas de anís, otros mejoran escuchando música, con purgantes (los supositorios de jabón de Castilla) o llevando una esmeralda al cuello. Los suicidios son frecuentes en la obra de Shakespeare: Ofelia se ahoga en Hamlet por locura, Otelo se mata con su espada por remordimientos. En el siglo XVIII Beccaria piensa que es absurdo condenar al suicida, ya que no se puede castigar a un cuerpo inhumado. Montesquieu y Holbach participan de estas ideas, aunque Rousseau en *La nueva Heloísa* (1761) lo condena[525].

Jacques Louis David, *Muerte de Séneca* (1773).

[525] ANDRES, Ramón, *Historia del suicidio en Occidente*, Barcelona, Península, 2003. También, HERY, R., Suicidy in Early modern europe, *Historical Journal*, 3, 2006. LLANES PARRA, Blanca, "Suicidarse en el Madrid de los Austrias: ¿muerte por desesperación?", Antonio (ed*.), Bajtin y la historia de la cultura popular*, Universidad de Cantabria, 2008.

El ceremonial de la muerte.

Según Gloria Franco, el ceremonial funerario está estrechamente relacionado con los espacios ligados a la muerte. Primero, el lugar donde se da el óbito, generalmente la casa familiar donde yace el moribundo y están presentes familiares, amigos y vecinos, alguna cofradía de la buena muerte, y ocasionalmente el médico, un escribano público cuando el moribundo no ha hecho testamento, y el cura que administra los sacramentos. En segundo lugar, la iglesia, adonde es conducido el cadáver para recibir los oficios litúrgicos prescritos por el dogma católico, donde se celebrarán las misas correspondientes, correspondiendo el protagonismo al cura. Es una ceremonia previa a la conducción del cadáver al cementerio, acto no contemplado entre los protestantes. Finalmente, el lugar donde se deposita a los muertos, osarios anejos a las iglesias y otros edificios sagrados. Todo ello genera una comercialización de la muerte, que acaba convirtiéndola en un verdadero negocio. La principal beneficiaria es la Iglesia, y el concilio de Trento regulariza el cobro de los oficios religiosos e institucionaliza la cuarta funeral, derecho de la parroquia del difunto a cobrar la cuarta parte de lo que éste ordenara distribuir en favor de su alma, obtiene también importantes cantidades de testamentos, venta de mortajas, indulgencias, y bulas de difuntos, así como de las limosnas de misas. Un negocio prácticamente desaparecido en el mundo protestante, y que en la Inglaterra de fines del XVIII vemos reaparecer como una empresa privada y laica, la de pompas fúnebres[526].

La elección de mortaja está ligada al desarrollo de las órdenes mendicantes en los siglos XIV y XV, siendo iniciada esta costumbre por los reyes aunque se popularizaría en los siglos XVI y XVII ([527]). Significa dotar al cuerpo de una vestimenta a modo de envoltura que fuera adecuada para su última morada tanto en sentido religioso como social, son los familiares del difunto o amortajadores profesionales quienes se encargan de la ceremonia. Demandada por el 90% de la población, pronto se populariza el uso de hábitos religiosos, túnicas de cofradías gremiales o hermandades religiosas, andando el tiempo surge la moda del uniforme militar o alguna vestimenta del fallecido. En el mundo católico el más utilizado siempre fue el hábito franciscano, que costaba 44 reales en la España del XVIII. Tenía una finalidad redentora, por cuanto Nicolás IV había concedido la remisión de la cuarta parte de los pecados al que se enterrase con él, y Clemente VII la amplía a la tercera parte. Además de la mortaja, podía añadirse una bula de difuntos sobre el cadáver.

Las exequias fúnebres tenían un marcado sentido religioso, consistían en la celebración de unos oficios concretos, clarificados en la liturgia cristiana, y que Trento trata de consolidar mediante su regularización que incluye desde vigilias, responsos, honras, sufragios, vísperas y misas de difuntos acompañados de otros rituales como el tañido de campanas, las ofrendas, cera, incienso, alquiler de estandartes, cruces, bulas y limosnas para los clérigos oficiantes y los pobres acompañantes. El duelo y el velatorio del cadáver son prácticas sociales cargadas de un fuerte sentido laico y profano.

[526] FRANCO RUBIO, Gloria, *Cultura y mentalidad*.

[527] MARTINEZ GIL, Francisco, op. cit., pp. 382ss.

Jan Abraham Beerstraten (1622-1666), *Entierro de un niño*.

El cortejo fúnebre forma parte de la esfera pública, es un medio de demostración social donde se muestra al muerto a través del féretro donde yace, despojado de toda privacidad, acompañado de familiares y amigos y de otras gentes que no tienen una relación tan directa, ya que con el tiempo se hizo corriente la idea de anunciar la muerte y el cortejo de comunidad para que los conocidos y deudos de otro tipo pudieran ofrecer al muerto un último adiós. Comitiva laica, pero también religiosa, que parte en procesión desde la iglesia salmodiando rezos y cánticos con la presencia del clero secular, de comunidades conventuales, de cofradías gremiales, profesionales, penitenciales, sacramentales y de ánimas, y también de pobres.

Las autoridades religiosas han adoptado una posición categórica sobre los usos fúnebres nocturnos. En España, Francia e Italia se suele prohibir enterrar después de la caída del sol. En el mundo protestante, los enterramientos nocturnos se desarrollan: en Inglaterra en la nobleza desde la época de Jacobo I, práctica que pronto se extiende a la gentry y a las clases medias, lo que se debe a un deseo de distinción por parte de la nobleza. Además, la nocturnidad da un tono más trágico, si ayer la noche era el momento de los placeres del difunto, ahora es el tiempo de las quimeras y de sus vanos divertimentos[528].

[528] CABANTOUS, Alain, *Histoire de la nuit*, París, 2009, pp. 123-127.

La práctica de los enterramientos y la disciplina eclesiástica siguieron caminos distintos desde la época medieval: el derecho prohibía enterrar en los templos, en la práctica las iglesias eran cementerios. Ya hacia el siglo XI las iglesias son los cementerios de los ricos, y con el surgimiento de la doctrina del Purgatorio comienza a creerse que los enterramientos en los templos hacían más efectivos los sufragios al facilitar el recuerdo de los muertos y hacer más eficaz la intercesión de los santos. Se jerarquiza el espacio dentro de la iglesia tomando como centro el altar mayor (los santos interceden más eficazmente por quien está enterrado más cercano) y el valor de las sepultutras se establece de acuerdo a esta jerarquización: el altar y el coro son los lugares privilegiados, las sepultura más pobres se localizan junto a la puerta y a la pila de agua bendita. Dentro de las capillas colaterales hay una jerarquía dependiendo de la devoción que suscite su titular, siendo cedidas a hermandades o particulares que hacen de ella lugar de entierro de sus cofrades o familiares[529]. La muerte se convierte en una inversión (por medio del ritual funerario y la sepultura se asegura la posición social del difunto y se garantiza un mejor pasaporte para el más allá) y un negocio para la Iglesia, quedando los cementerios reservados a los pobres, si bien los enterramientos en las iglesias acabaron provocando numerosos problemas higiénicos, especialmente mientras se realizaban las mondas o limpieza de las sepulturas para su reutilización, lo que provocaba que las iglesias quedasen inutilizadas[530]. Los testamentos nos reflejan cómo la preocupación por el lugar de sepultura es manifiesta, y las preferencias de los fieles son muy claras, decantándose en casi todas partes a favor de las parroquias. Incluso en ciudades protestantes como Amsterdam la gente se gastaba mucho dinero en los entierros y todo aquel que se lo pudiera permitir enterraba a sus seres queridos en una iglesia y no en un cementerio. Un entierro honrado era un entierro de categoría con el número exacto de dolientes y la ceremonia de rigor. La asistencia al entierro era un deber importante de los vecinos y de las personas pertenecientes al gremio del difunto[531].

Hasta el siglo XVI e incluso hasta el XVII los cuerpos se entierran de forma somera en el cementerio comunitario, y durante sus visitas pastorales los obispos denuncian con frecuencia el estado de abandono aparente en que se hallan las sepulturas. La presencia de huesos erráticos, la celebración de reuniones junto a las tumbas y la presencia de rebaños en os cementerios. La Iglesia quiere imponer un mayor respeto, exigiendo cierta decencia en los camposantos. La reiteración con la que se insta a las comunidades a que no dejen esparcidos los huesos de los muertos conduce a finales del siglo XV en Bretaña a la construcción del relicario, una especie de local auxiliar en la que se almacenan los huesos de los muertos. Pero es en el XVI y sobre todo en el XVII cuando se generalizan estas operaciones de agrupamiento de las reliquias de los muertos. Se apilan bajo la bóveda del pórtico meridional del santuario transformado en un desván al que se accede con una

[529]PASCUA SANCHEZ, María José de la, "Cuerpo y espacio en el código de gestos de la muerte barroca", *Mentalidad e ideología en el Antiguo Régimen*, Murcia, Universidad, 1993. También, MARTINEZ DE SANCHEZ, A., La resurrección de los muertos y significado del espacio sepulcral, *Hispania sacra*, 115, 2005.

[530]GALAN CABILLA, José Luis, "Madrid y los cementerios en el siglo XVIII: el fracaso de una reforma", *Carlos III, Madrid y la Ilustración*, Madrid, Siglo XXI, 1988.

[531] VAN DE POL, Lotte, *La puta y el ciudadano*, Madrid, Siglo XXI, 2003, p. 51.

escalera de mano, o se construye una galería de madera dentro del cementerio, unas especie de cobertizo en la que se reunen los restos delos antepasados. Hay inscripciones con sentencias, en forma de *memento mori,* encima de un muro con osamentas anónimas y solidarias. Si bien semejante bloque sirve para la memoria y la fe religiosa de una comunidad, no excluye la individualización del recuerdo. De Bretaña a Austria, pasando por Suiza y Baviera, se perpetúa la costumbre de la caja del cráneo en la que está inscrito el nombre del difunto, a veces hay incluso un texto recuadrado con un motivo vegetal pintado directamente sobre el cráneo que cuenta la historia del muerto. Esta ficha de identidad va destinada a la descendencia del difunto. En los países donde desde finales del siglo XVII se impone el carácter macabro del Barroco, los huesos de los muertos se consideran un material decorativo, floreciendo las capillas de oro realizadas muchas veces por iniciativa de los clérigos, como la Golden Kammer de Santa Ursula en Colonia, o la Capella dos Ossos en Evora[532].

Capilla de los huesos de Evora (siglo XVI).

La inserción de los huesos en los espacios arquitectónicos se levó a cabo por cuestiones programáticas en la orden capuchina. La exposición de huesos exhumados sobre todo en las capillas funerarias o en los sótanos eclesiásticos que funcionaron como osarios no hay que entenderla solamente desde la morbosidad, sino que simbolizaban la caducidad corporal, y de los placeres mundanos. Estos osarios superaron la representación del

[532] GELIS, Jacques, "El cuerpo, la Iglesia y lo sagrado", *Historia del cuerpo*, Madrid, Taurus, 2009, pp, 81-82.

memento mori para presentarlo, con la finalidad de que quien entrara en aquellos espacios y se enfrentase a la visión de los desechos postmortem, reconsideraría su actuar en la vida terrena y su futuro en el más allá. Destacan los osarios de las catacumbas de Palermo, de Burgio en Agrigento (cuyo cementerio común, dispuesto en forma de capilla, contaba con sarcófagos horizontales, adornados con diferentes motivos, y con el paso del tiempo con cadáveres modificados), o el convento de Santa María de la Concepción en Roma, en cuya cripta se hallan además de cuerpos momificados miles de huesos exhumados por los capuchinos entre 1528 y 1570. Los huesos servían para decorar las paredes según su forma, por aquí las tibias, por allá los cráneos, más allá las caderas[533].

La costumbre del embalsamamiento, practicada por los monarcas españoles desde Felipe II, era poco corriente. Podían escogerse dos procedimientos, el uno temporal y somero, mediante lavativas aromáticas y taponamiento de oídos, narices y boca, y el otro duradero, a través de una costosa intervención. La técnica de esta última consistía en abrir la cabeza, el tórax y el abdomen para arrancar todas las vísceras del difunto, haciéndose incisiones en el resto de las partes carnosas para secarlas. Una vez llevada a cabo la evisceración, se limpiaban los interiores con un cocimiento especial, rellenándolos de hierbas aromáticas, cal viva y sal. El cuerpo era después cosido y vendado, procurando devolver al rostro la apariencia de vida, haciéndole el pelo y la barba y componiéndole con unguentos y cera. Las entrañas, sobre todo el corazón, se guardaban en una caja de plomo metida en otra de madera. Una vez momificado, el cuerpo del rey se engalanará con las condecoraciones más distinguidas[534].

Poco a poco la mentalidad racionalista dio paso a conceptos urbanísticos nuevos en los que los cementerios se convertirían en objeto de polémica por problemas de higiene y de salubridad pública, erradicándose los cementerios a lugares extramuros de la ciudad[535]. Hasta entonces los cementerios eran recintos cerrados por un muro y una puerta, especialmente para evitar que entrasen los animales, sobre la que se colocaba una cruz pequeña y en medio se alzaba una cruz grande de madera o piedra, completando el conjunto un osario cerrado con llave donde se guardaban los huesos de las sepulturas que era necesario desembarazar para que cupieran otros cuerpos, teniendo un aspecto más cercano al corral que al jardín. Era un lugar de asilo y refugio, pero también de negocios, ferias y mercados[536].

Según Philippe Aries no fueron los médicos los primeros en ver los vapores mortales y las explosiones gaseosas de las sepulturas tradicionales. Autores como el médico

[533] HERNÁNDEZ SOTELO, Anel, "Una arquitectura de huesos: el espacio de la muerte capuchina (siglos XVI y XVII)" en *Academia XXII. Revista de la Facultad de Arquitectura*. UNAM, Volumen II, Año 2. Núm. II, 2011, pp. 11-25.

[534] VARELA, Javier, *La muerte del rey. El ceremonial funerario de la monarquía española (1500-1885)*, Madrid, 1990.

[535] FRANCO RUBIO, Gloria, *Cultura y mentalidad*.

[536] MARTINEZ GIL,Fernando, *Muerte y sociedad*, pp. 446-447, 450.

luterano alemán Garman (1640-1708) en *De miraculis mortuorum* nos habla de los sonidos emitidos por los cadáveres en sus tumbas o de cómo algunos difuntos enterrados sobre todo mujeres, devoran su mortaja y sus ropas fúnebres lanzando gritos similares a los de los cerdos. Todo esto nos muestra que el cementerio se va convirtiendo en un lugar diabólico, y los fenómenos que siempre habían existido en su seno fueron atribuidos al diablo, convirtiéndose en terribles prodigios, y estableciéndose una terrible relación entre la peste, el demonio y los prodigios de los muertos, surgiendo una ciencia de los cadáveres y las tumbas. Los médicos de la segunda mitad del XVIII rechazaron los prodigios y se quedaron solamente con los sucesos que demostraban la insalubridad de los cementerios y las prácticas funerarias, mostrando cómo los cementerios envenenan todo el aire de los alrededores y que las cosas vivientes y los metales se corrompen[537].

El edicto del parlamento de París del 12 de marzo de 1763 supone dispone la creación de ocho grandes cementerios alrededor de París, pero el mismo no se aplicó, siendo fuerte la oposición del clero y las fábricas parroquiales que pretenden salvaguardar cuanto pueden las sepulturas en los panteones de las iglesias. El edicto del parlamento de Toulouse del 3 de septiembre de 1774 prevé la creación de un cementerio con un espacio para las fosas comunes y otro para las fosas cubiertas por un monumento y destinada a los herederos de los derechos de sepultura en las iglesias. En 1780, debido a los vapores que despedían sus fosas y que invadían las casas vecinas, es cerrado el cementerio des Innocents en París seguido de otros camposantos que serán reemplazados por nuevos cementerios en las afueras. Tras el cierre de los antiguos cementerios, la distancia de los nuevos provocó que el cortejo tuviera dos ceremonias: de la casa a la iglesia (que sigue siendo pública y conforme al antiguo uso) y de la iglesia al cementerio (solitaria y sin mucho honor). El edicto del 12 de junio de 1804 reglamentaba los cementerios franceses, y los nuevos cementerios se convertirán en lugares de visita donde parientes y amigos gustaban de recogerse sobre la tumba de sus muertos[538].

En España ello se produciría a partir de la Real Cédula de 3 de abril de 1787 sobre restablecimiento de cementerios cuya aplicación se encomendó a los obispos y corregidores. Se solicitaron una serie de informes previos a los prelados emitidos entre 1781-1782, que señalaron al respecto el problema de las costumbres (la presencia de la muerte en las iglesias era un instrumento para promover la devoción), económicos (los sufragios eran un medio fundamental para la economía de las parroquias, y estaba el problema de dónde salía el dinero para la construcción de los cementerios) y los derechos adquiridos (los patronos de las iglesias y capillas tenían su sepultura dotada a perpetuidad por medio de una renta fija, siendo los obispos partidarios de exceptuarles).

En líneas generales, los prelados eran favorables a la reforma, pero el bajo clero tenía más que perder, por cuanto buena parte de los ingresos de las parroquias procedían de los funerales: en 1782 las rentas de la madrileña parroquia de San Sebastián ascendían a 537.000 reales, y los enterramientos aseguraban 320.000. Los grandes enemigos eran aquéllos que aspiraban a sepultarse en los templos, y que al no ser patronos ni fundadores

[537] ARIES, Philippe, *El hombre ante la muerte,* pp. 396-401.

[538] ARIES, Philippe, *El hombre ante la muerte*, pp. 402ss.

de capillas tendrían que hacerlo en los cementerios, y para este grupo la muerte cobraba fuerza como signo de posición y ascenso social, en tanto que para los que se seguían sepultando dentro de los templos la reforma reforzaba el papel de distinción social que desempeñaban las prácticas funerarias librándoles de compartir el suelo sagrado con la gente común. El gran fracaso de la reforma hay que buscarlo, en opinión de Goldman[539], en las resistencias burguesas, que hicieron de las sepulturas en las iglesias un símbolo de su ascenso social, amén de la falta de apoyo económico para acometer la reforma, haciendo recaer los ilustrados el problema sobre las fábricas parroquiales que se quejaban de su penuria económica. Las excepciones a la prohibición mantenían las distinciones para quienes tenían sepultura propia. Se pretendía que los cementerios se realizaran al menor coste posible, lo que no era una buena estrategia, ya que no se les descargaba de la connotación tradicional entre cementerio y pobreza [540].

Los cementerios civiles tendrían que esperar en casi todas partes al siglo XIX: en Oviedo, por ejemplo, sólo desde 1808 la casi totalidad de la población se entierra en el cementerio, aunque el clero muestra una gran resistencia[541]. Por lo que se refiere a la diócesis de Cádiz, ningún grupo social concreto opuso resistencia a estas medidas, pero las dificultades económicas y la ambiguedad legislativa provocaron que su construcción se retrasara mucho tiempo, y en la mayor parte de las poblaciones se construirán tan sólo a partir de la epidemia de fiebre amarilla de 1800. En todos ellos desde un primer momento se respetó la jerarquización social, con fosas comunes para pobres, y nichos para individuos de distinción. Los grandes perjudicados fueron los párrocos, que sufrieron una fuerte merma de sus ingresos debido a la simplificación sufrida por los rituales funerarios como consecuencia de la implantación de los cementerios civiles[542].

Los sufragios y misas post-mortem, muy utilizados desde el medievo, incluyen las acordadas por el testador en el testamento, explicando su número y clase, la intención religiosa, la fiesta o advocación del santoral por quien se celebraría, encargándose principalmente en los altares que concedían indulgencias. Las fundaciones de capellanías y misas tienen gran significación económica. A veces las misas pierden peso a favor de obras caritativas como dotaciones de huérfanas, donaciones a pobres o fundaciones de hospitales. Para paliar lo oneroso del comercio de la muerte existía cierta solidaridad ejercida a través de las cofradías, que se hacían cargo de todos los gastos de entierro y misas por el cofrade muerto o para sufragar los gastos de enterramiento de los pobres[543]. Antes de la época

[539] GOLDMANN, P.B., "Mitos liberales, mentalidad burguesa e historia social en la España ilustrada: la lucha en pro de los cementerios municipales", *Homenaje a Noel Salomón. Ilustración española e independencia de América,* Barcelona, 1979.

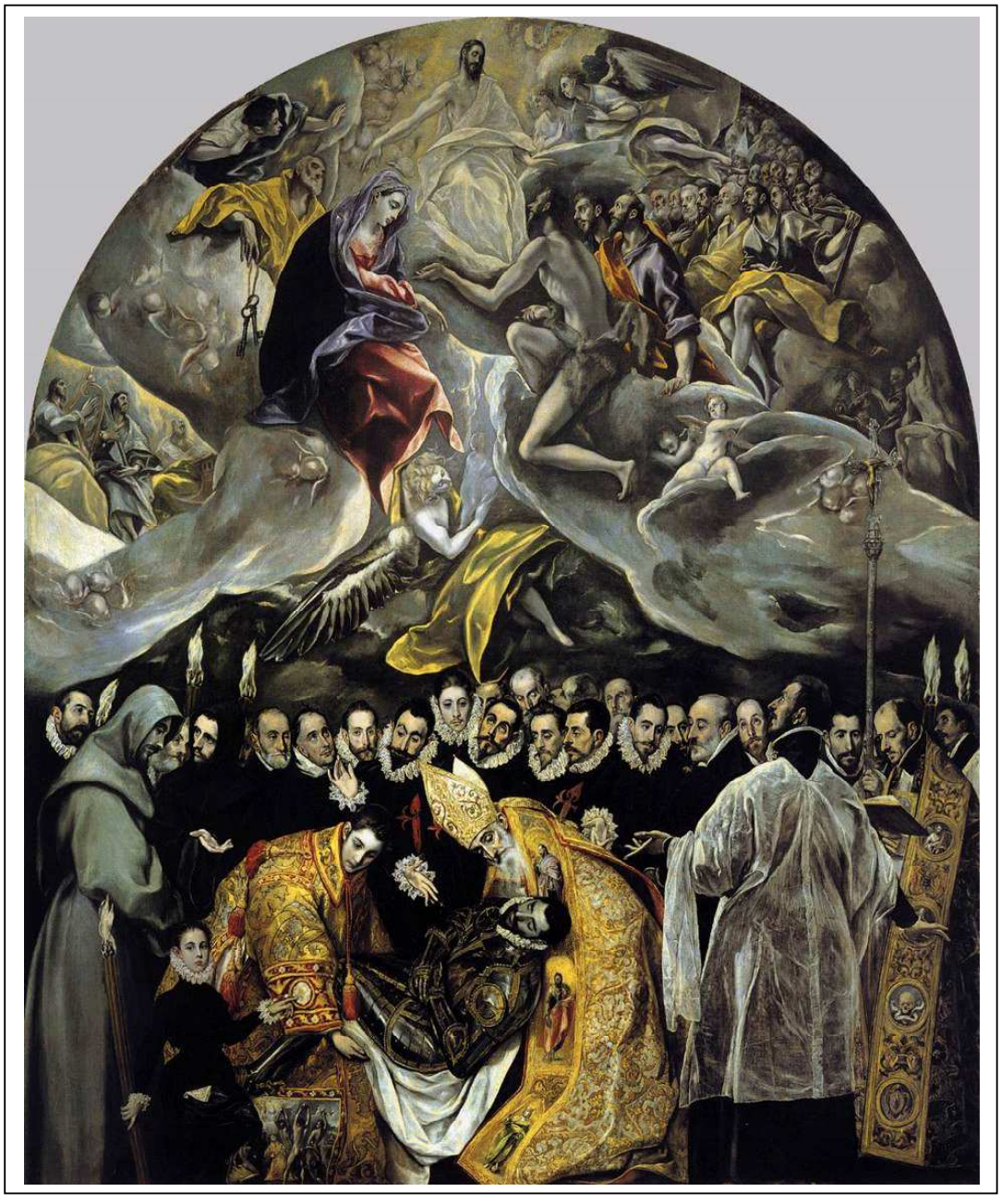
[540] GALAN CABILLA, José Luis, “Madrid y los cementerios en el siglo XVII: el fracaso de una reforma”, *Carlos III, Madrid y la Ilustración*, Madrid, Siglo XXI, 1988.

[541] LOPEZ LOPEZ, Roberto J., op. cit.

[542] PASCUA SANCHEZ, María José de la, "El cumplimiento de las disposiciones carolinas sobre enterramientos extramuros en la diócesis de Cádiz (1787-1910)", *IV Encuentro de la Ilustración al Romanticismo*, tomo 1, Cádiz, Universidad, 1993.

[543] FRANCO RUBIO, Gloria, op. cit.

tridentina eran muy populares agrupaciones de misas conocidas como treintanarios o misas de San Gregorio, y las misas de san Amador[544].



El Greco, *Entierro del conde de Orgaz* (1586). Posiblemente, el entierro más famoso de la historia.

[544] MARTINEZ GIL, Fernando, op. cit., pp. 209-240.

Los no muertos.

Según una creencia popular antigua pero muy arraigada en la mentalidad colectiva, los muertos no morían del todo, sino que durante un tiempo permanecían aún en el mundo de los vivos, recorriendo los espacios donde había transcurrido su vida, a veces volviéndose amenazadores para algunas personas (los que morían de forma violenta o a manos de asesinos podían volver para vengarse), pero siempre provocando inquietud y desasosiego (los ahogados en el mar, al no recibir sepultura, continuaban vagando por las olas). Ello hacía que se les achacase toda una serie de actos inexplicables que eran interpretados como llamadas de atención para que se terminase alguna actividad emprendida por el muerto que había quedado inconclusa, como vengarse de humillaciones sufridas, comunicar a los sobrevivientes la experiencia de la muerte y el más allá, o recordar la necesidad de realizar sufragios por su alma[545].

Se sospechaba también de su poder para transformarse en demonios, y así se decía de los fetos muertos en el útero materno, de los niños no bautizados, de las mujeres muertas en el parto, de los suicidas, ahogados, ahorcados y demás fallecidos de forma violenta. Pero lo que más se temía era su aparición en forma de espectros, ya que había mucha gente que era enterrada medio muerta cuyos cadáver experimentaban movimientos compulsivos en las tumbas que aterrorizaban a la gente, sospechando que ello era acción del demonio. El médico luterano Christophr Friedrich Garman (1640-1708) en *De miraculis mortuorum* (Dresde y Leipzig, 1709) analizaba los fenómenos observados en los cadáveres y los movimientos alrededor de las tumbas que se movían antes de ocurrir una catástrofe, para tratar de descifrar sus claves. Por eso los médicos y los familiares ponían mucho cuidado en comprobar la muerte real del paciente . No siempre se cumplía así, por cuanto Feijóo denunciaba cómo "*es barbarie dar a los cadáveres a la tierra por tan mal fundados miedos de infección antes de explorar debidamente si son verdaderos cadáveres o sólo aparentes*"[546].

Los antiguos creían que los muertos inquietos eran aquéllos fallecidos antes de tiempo, de forma violenta o sin un entierro adecuado, y eran los espíritus que utilizaban los magos, porque estaban enojados por su destino y eran por ello despiadados y violentos[547]. En la Edad Moderna la situación es similar: niños muertos antes del bautismo o ahogados figuran entre los espectros más numerosos[548]. En Francia hay santuarios llamados *à repit*

[545] FRANCO RUBIO, Gloria, *Cultura y mentalidad*. Antecedentes medievales en SCHMITT, Jean Claude, *Les revenants. Les vivants et les morts dans la sociéte medievale*, París, Gallimard, 1994.

[546] FEIJOO, Benito Jerónimo, "Con ocasión de haber enterrado por error a un hombre vivo en la localidad de Pontevedra, reino de Galicia, se dan alguinas luces importantes para evitar en adelante tan funestos errores", *Cartas eruditas y curiosas*, tomo 1, Madrid, Joaquín Ibarra, 1769, carta 8, p. 102.

[547] MUNCK, Georges, *Arcana mundi. Magia y ciencias ocultas en el Mundo Griego y Romano*, Madrid, Gredos, 1995, p. 206.

[548] DELUMEAU, Jean, *El miedo en Occidente*, Madrid, Taurus, 1989,pp. 136-138.

(de la espera) donde eran llevados los niños nacidos muertos con la esperanza de que resucitaran por el tiempo necesario para recibir el bautismo, más de doscientos sesenta han sido censados en Francia entre los siglos XVI y XIX, y alguno en el sur de Alemania, Austria y el norte de Italia. Esta práctica fue condenada por Roma en 1729, pero persistió.

Exvoto de 1750 en Avioth (Bélgica).

Pero la Iglesia no tiene una doctrina clara sobre las apariciones. La línea agustiniana niega todo contacto entre vivos y muertos salvo raras excepciones, en tanto otra tradición ligada a San Gregorio ofrece muchos casos de apariciones de difuntos. Si San Agustín pensaba que todas las visiones son mensajes de la voluntad celestial, otros suponen que los demonios podían ser autores de las mismas[549]. El sardo Fray Dimas Serpi (Cagliari 1550-Roma inicios XVII) en su *Tratado del Purgatorio contra Lutero y otros herejes* (Barcelona, 1601) señalaba que las ánimas de los bienaventurados pueden aparecer cuando ellas y Dios quieren, y siempre para provecho de los vivos. Las del Purgatorio pueden salir con especial licencia para manifestar a los vivos el estado en que se hallan y solicitar sufragios. Las del limbo nunca se han aparecido. Las de los condenados rara vez reciben permiso divino para apareciéndose declarar algún misterio oculto e incógnito a nosotros. Pero la mayor parte de las apariciones hay que acogerlas con reservas, y esta incertidumbre y la probable

[549] GUIANCE, Ariel, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval*, Junta de Castilla y León, 1998.

intervención diabólica envolvían las apariciones en una atmósfera terrorífica. El miedo a las ánimas también provenía de la idea de que quien las veía habría de morir en menos de un año. La comunicación entre vivos y muertos, pues, nunca se rompió, aunque la Iglesia intentó que esa comunicación se llevara a cabo por medio de cauces controlados que eran la oración y los sufragios: la mayoría de las almas iban a parar al Purgatorio en el momento que abandonaban el cuerpo, de allí no podían salir habitualmente, dependiendo su más o menos prolongada estancia de los sufragios aplicados por los vivos. Las que por fin eran liberadas se dirigían al cielo, de donde no salían sino en ocasiones extraordinarias[550].

A veces estos no muertos podían provocar grandes prejuicios a los humanos, destacando el caso de los vampiros. Dom Calmet en su *Traité sur les apparitions* (1746) nos revela la epidemia de miedo a los aparecidos, y sobre todo a los vampiros, que se propagó a finales del XVII e inicios del XVIII en Hungría, Silesia, Bohemia, Moravia, Polonia y Grecia[551], recogiendo Feijoo el libro de Calmet en sus *Cartas eruditas y curiosas* (carta 20, 1753) , mostrando cómo "*presente en estos reinos más que la Hungría, Moravia, Silesia, Polonia, Grecia e Islas del Archipiélago ...las resurrecciones de los vampiros siempre son in ordine ad malum, esto es, para maltratar a sus conciudadanos, a sus mismos parientes, tal vez los padres a los hijos los hieren, los chupan la sangre, no pocas veces los matan...salen de los sepulcros, vagan por los lugares, con todo, los sepulcros se ven siempre cerrados, la tierra no está removida, ni la lápida apartada...abren su sepulcro y en él encuentran su cadáver, pero no sólo, según dicen ellos, sin putrefacción ni mal olor alguno, aunque haya fallecido y le hayan enterrado ocho o diez meses antes)...van a reconocer al cementerio todas las fosas, y aquella en quien notan dos o tres o más agujeros del grueso de un dedo, dan por infalible que es el hospedaje del vampiro...darle segunda muerte...empálanle* ".

[550] MARTINEZ GIL, Fernando, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Madrid, Siglo XXI, 1993.

[551] DELUMEAU, Jean, *op. cit.*. Hay trabajos serios sobre el tema, como BRAUNLEIN, Peter J., The frightening borderlands of Enlightenment: The vampire problem, *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 43(3), 2012: 710-719. KLANICZAY, Gábor, "The decline of witches and the rise of vampires", en OLRIDGE, Darren, *The witchcraft reader*, Routledge, 2002; y ORESKOVIC, Luc, "Le theme des lycanthropes et des vampires, de dom Calmet a l´abbé de Fortis: une approche des pays de confins", *Dixhuitiéme siécle*, 42, 2010. De divulgación, MORGADO GARCIA, Arturo, "Los vampiros en la España del siglo XVIII", *Ubi Sunt? Revista de Historia*, 28, 2013.

12.

El más allá.

La escatología.

Todas las religiones tienen su idea acerca del más allá, lo que se llama escatología. En Mesopotamia lo que espera a los muertos es un inframundo tenebroso, en tanto que en Egipto, salvo para los condenados en el juicio, lo que les espera es una réplica ideal de la vida eterna y en algunos casos la divinización, especialmente al faraón, aunque este viaje al más allá no está exento de dificultades, de ahí la necesidad de proveerse de unas fórmulas mágicas que faciliten el tránsito (*Textos de las Pirámides*, *Textos de los Sarcófagos*, *Libro de los Muertos*). Por lo que se refiere a Grecia, la copncepción de la muerte durante el período de Hesíodo y Homero no difiere mucho del pesimismo mesopotámico: el alma tras la muerte queda reducida a una especie de imagen vaga y descarnada del muerto, carente de conciencia y sin influjo sobre los vivos, siendo su destino final el Hades, dentro del cual hay una región aún más tenebrosa, el Tártaro, destinado a quienes se atrevieron a desafiar a los dioses. Hay, empero, algunas referencias a un lugar paradisíaco destinado tan sólo a algunos héroes muertos en combate y seleccionados por Zeus: los Campos Elíseos o las Islas de los Bienaventurados. Píndaro, ya en el siglo V A.C. nos los describe con más detalles y le da un carácter más democrático, ya que también llegarán a él los que cumplan con una serie de normas morales y rituales. Esta democratización se afirmará en los cultos mistéricos, cuyo máximo exponente es el *Himno a Deméter* del siglo VII A.C.

En la religión de Zaratustra se piensa que el espíritu del bien triunfará definitivamente sobre el Mal. Los *Ghatas*, la parte más antigua del *Avesta*, incluyen la idea de un juicio individual casi inmediato tras la muerte, que se realizará en y por el puente Chinvat o del Retribuidor. Tras la victoria definitiva del Bien se producirá un Juicio universal, la re-creación de los cuerpos y la destrucción del Infierno al que iban destinados los seguidores del espíritu del Mal.

Esta escatología influirá poderosamente sobre el Judaísmo: si el antiguo Israel participaba del pesimismo mesopotámico, durante la época persa-helenística estas concepciones cambian, como consecuencia del influjo helenista, sobre todo su antropología dualista y su concepto de alma inmortal, y el pensamiento iranio, en particular su escatología dualista que contrapone las victoriosas fuerzas del bien con las del mal. *Daniel* y *2 Macabeos* son los primeros libros veterotestamentarios donde se afirma claramente la resurrección corporal de los justos, acompañada de la muerte definitiva para los impíos, cuyo destino es el sheol. El texto clave es Dn 12, 1-3: "*En aquel tiempo surgirá Miguel, el gran Príncipe que se ocupa de tu pueblo. Serán tiempos difíciles como no los habrá habido desde que existen las naciones hasta ese momento. Entonces se salvará tu pueblo, todos los que se encuentren inscritos en el libro. Muchos de los que descansan en el polvo de la tierra se despertarán, unos para la vida eterna, otros para la vergüenza y horror eternos. Los maestros brillarán como el resplandor del firmamento y los que enseñaron a muchos a ser justos, como las estrellas para siempre*". En los apócrifos como *Henoc* y *Oráculos sibilinos* aparece mencionada la gehenna, lugar destinado al sufrimiento de los malvados, quedando el sheol como un estadio intermedio y el destino final para los menos malvados. En *El Libro de los Jubileos* y los *Oráculos sibilinos* se menciona un futuro en el que se entablará un combate escatológico entre el auténtico Israel y sus enemigos, que serán destruidos. La comunidad esenia de Qumrán desarrolla una compleja escatología dualista, en la que tras un combate entre los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas, éstos serán destruidos, y Dios premiará a los hijos de la luz con la resurrección corporal y el gozo eterno en su presencia.

El Islam, por su parte, habla de una resurrección producida el día del Juicio. Hasta entonces hay un período intermedio en el que el cadáver permanece en un estado de soñolencia, según la tradición coránica, aunque autores posteriores hablan de un mínimo de vida que le permitirá responder a las preguntas de los dos ángeles y sentir el placer o el dolor de un Infierno o un Paraíso adelantados en la tumba. En este estado el alma puede aparecer separada del cuerpo al que de vez en cuando retornará hasta el día del Juicio en el que se reunirán para la resurrección. El juicio se producirá tras la resurrección de todos los muertos, en el mismo se leen todas las obras realizadas en vida y apuntadas por los ángeles en un libro. Los fieles a las enseñanzas coránicas tendrán como premio eterno un Paraíso caracterizado por ser un lugar de disfrute de todos los placeres corporales, y los impíos irán al Infierno o gehenna concebido como lugar de sufrimiento con alimentos y bebidas ardientes y pútridas [552].

En el mundo cristiano la escatología, término derivado del griego "eschatos", representa un conjunto de creencias relativas al fin del mundo y de la existencia humana, formando un poso de pesimismo donde se mezcla miedo, violencia y destrucción, y estrechamente relacionado con la literatura violenta y apocalíptica, de la que ha tomado muchos de sus principios. Escritos apocalípticos como Enoc (*Libro de los Jubileos*), Baruc (*Testamento de los doce patriarcas*) y Ezra difundieron en el mundo antiguo antes que Juan una idea de devastación final en la cual los pecadores encontrarían la pena eterna.

[552] LEON AZCARATE, Juan Luis de, *La muerte y su imaginario en la historia de las religiones*, Bilbao, universidad de Deusto, 2000.

El concepto mesiánico lo aportó Juan en el *Apocalipsis* (revelación en griego), obra que ha generado una abundante literatura esotérica, de donde arrancan las señales que preceden a la batalla entre Dios y Satán, la apertura del séptimo sello que derramará sobre la tierra desgracias y plagas de todo tipo, la fiera que surge del mar con diez cuernos y siete cabezas que representa al Anticristo, la que surge de la tierra anunciando esa llegada y la inminencia del Juicio final, con la resurrección universal de los muertos, el establecimiento del reino anunciado y el retorno de Dios a la tierra para vivir entre los hombres.

Alberto Durero, *Los cuatro jinetes del Apocalipsis* (1497).

A esto habría que añadir una significativa influencia de la tradición semítica y de los textos apócrifos. Desde el *Libro de Daniel* encontramos el paradigma de lo que será la fantasía central de la doctrina escatológica: el mundo dominado por un poder maligno y tiránico con una capacidad de destrucción ilimitada, cuya tiranía se hará insoportable y los sufrimientos de las víctimas cada vez más intolerables hasta que suene la hora en que los siervos de Dios puedan levantarse para destruirlo. "*En aquel tiempo surgirá Miguel, el gran Príncipe que se ocupa de tu pueblo. Serán tiempos difíciles como no los habrá habido desde que existen las naciones hasta ese momento. Entonces se salvará tu pueblo, todos los*

que se encuentren inscritos en el libro. Muchos de los que descansan en el polvo de la tierra se despertarán, unos para la vida eterna, otros para la vergüenza y horror eternos. Los maestros brillarán como el resplandor del firmamento y los que enseñaron a muchos a ser justos, como las estrellas para siempre" (Dn 12, 1-3).

Los ángeles.

La angeología data de los escritos hebreos y griegos. El término ángel (aggelos, mensajero en griego) se encuentra en muchas ocasiones en la Biblia como intermediario entre Dios y la humanidad en forma antropomorfa, siendo su primera aparición en Génesis 3.24. El Viejo Testamento también habla de la desobediencia y de los ángeles rebeldes. El papel de los ángeles como mensajeros es evidente en el Nuevo Testamento. Pero pocos de ellos son identificados, destacando Miguel (que combate contra el demonio), Gabriel (el de la Anunciación), o Rafael (el que acompaña a Tobías), los únicos nombres admitidos por la Iglesia católica. En el libro de Enoch, considerado apócrifo, se habla también de Uriel (descrito por Milton, y aparece en los evangelios apócrifos participando en la crianza de San Juan Bautista), Raguel, Sarqael, Remiel y Samael. En los primeros siglos del cristianismo los ángeles se convirtieron en criaturas asexuadas, representados normalmente bajo la forma de hombres jóvenes, y su aparición como criaturas aladas, idea atribuible parcialmente a las Escrituras, se convirtió en una convención iconográfica universal, resolviendo el concilio de Nicea de 787 que podían se representadas artísticamente.

La contribución del Pseudo Dionisio (autor que vivió en torno al año 550, y que fue traducido al latín por Juan Escoto Erígena, fallecido hacia el 870) a la cultura medieval fue su angeología, modelo que establece en las Jerarquías celestiales. Los ángeles son mentes puras y no encarnadas, aunque en el arte aparecen representadas como corpóreos como una concesión a nuestra capacidad. Están organizados en tres jerarquías, cada una de ellas compuesta de tres especies. La primera consta de serafines, querubines y tronos, son las criaturas más próximas a Dios y están frente a él rodeándolo con su incesante danza. La segunda jerarquía la forman dominaciones, potestades y virtudes, no en el sentido de excelencias morales, sino en el sentido de eficacias (la virtud de una planta medicinal). La actividad de estas dos jerarquías se orienta hacia Dios, dándonos la espalda a nosotros. En la jerarquía tercera encontramos a criaturas que tienen relación con los hombres, y consta de los principados, los arcángeles y los ángeles. Los principados son los guardianes y patronos de las naciones, por lo que la teología llama a Miguel príncipe de los Judíos (Dn. XII, 1). Los arcángeles y ángeles son los que se aparecen a los seres humanos, y son los únicos seres sobrenaturales que lo hacen, pues al igual que Platón o Apuleyo, el Pseudodionioso está seguro de que Dios se relaciona con el hombre únicamente mediante intermediarios[553].

El esquema del Pseudo Dionisio fue el seguido por los teólogos posteriores, en tanto en el mundo oriental San Juan Damasceno hablaba de ellos como criaturas inmortales,

[553] LEWIS, C.S., *La imagen del mundo*, Barcelona, Península, 1997, pp. 60-63.

espirituales. Con la escolástica la reflexión angelical alcanzaría su apogeo: Santo Tomás de Aquino habló de ellos como espíritus puros. Las apariciones de ángeles fueron muy frecuentes en la literatura medieval, como en la Leyenda Dorada, en tanto Tomás de Aquino señalaría la existencia de un ángel guardián, lo que fue retomado por Jean Gerson en su tratado sobre la educación de los niños. En el siglo XIII se añadiría a la liturgia una oración sobre el ángel guardián. Fue San Miguel la figura más destacada, ejecutor de la expulsión de los ángeles caídos del cielo, y un símbolo de la protección contra el diablo. Siendo sustituido a finales de la Edad Media por la devoción a Gabriel y Rafael.

La actitud de los protestantes hacia los ángeles fue ambigua (estaban muy relacionados con las devociones católicas, pero venían en la Biblia), aunque persistieron representaciones iconográficas de los mismos. Aparecen continuamente en *El paraíso perdido* de Milton[554]. Pero Calvino les privó de su significación porque se centraba en la supremacía divina. En los escritos de los puritanos, más preocupados por la ira divina, apenas aparecen, a excepción de los ángeles caídos continuamente citados por los ministros de Nueva Inglaterra[555].

Pero en el mundo católico su culto se mantuvo en todo su vigor: en 1608 Paulo V instituye una fiesta por el Angel de la Guarda, que Clemente X hizo universal en 1670, y los jesuitas promovieron mucho su culto. El mayor exponente de la angeología fue el jesuita Francisco Suárez, aunque en un primer momento la devoción de la compañía tuvo algo de heterodoxo, como la devoción por los siete arcángeles, muchos de los cuales eran apócrifos. Francesco Albertini publicaría en 1611 en Nápoles el *Tratado del ángel custodio*, considerando que cada provincia y cada reino tenía su ángel protector, e incluso los paganos y el Anticristo. Nuestro ángel de la Guarda inicia su protección en el nacimiento, durante nuestra vida y aún después de muerto, nos consuela en el Purgatorio y nos libra de sus cadenas el día del Juicio Final. Ofrece nuestras oraciones a Dios, ilumina nuestro intelecto, resiste a los demonios, nos invita a la penitencia, nos revela la voluntad de Dios, nos salva de muchos peligros, nos hace buenos en el matrimonio, nos proporciona la paz en el hogar, dirige nuestras peticiones a Dios para que nos dé hijos, libera a los presos, protege a los viajeros, defiende a los débiles frente a los fuertes, ayuda a los pobres y cura las enfermedades. Cornelius a Lapide (1567-1637) sostiene que todos necesitamos la protección de los ángeles. Las representaciones iconográficas fueron muy frecuentes en el mundo católico, implantándose la estandarización de las mismas a finales del siglo XVIO, con un ángel acompañado a un niño inspirándose en Mateo 18, 10 y por el relato del libro de Tobías donde aparece el arcángel Rafael llevándole de la mano en el viaje hacia sus tierras[556]. Y a los ángeles dedicará su obra Blasco Lanuza, *Patrocinio de ángeles y combate*

[554] RAYMOND, Joad, "With the tongues of angels´: angelic conversartion in Paradise lost and seventeenth century England", *Angels in the Early Modern World*. Cambridge U.P., 2006. Sobre angeología inglesa, WALSHAM, Alexandra, Invisible Helpers: Angelic Intervention in Post-Reformation England, *Past and Present ,208,* 2010.

[555] REIS, Elizabeth, "Otherwordly visions: angels, devils and gender in puritan New England", *Angels in the Early Modern World*.

[556] TREVOR JOHNSON, "Guardian angels and the Society of Jesus", *Angels in the Early Modern World*.

de demonios (1652)[557]. En Latinoamérica surgía el motivo del ángel arcabucero, cuyas primeras manifestaciones datan de finales del siglo XVII en la zona situada entre el lago Titicaca y la ciudad boliviana de La Paz, que simbolizaban la protección divina a los conquistadores [558].

Pietro da Cortona (1596-1669), *El ángel guardián*.

La creencia en los ángeles sufrió una fuerte transmutación con Swedemborg, que sostenía que los ángeles fueron originariamente seres humanos que subieron al cielo y

[557] MORGADO GARCIA, A., "Angeles y demonios en la España del Barroco", *Chronica Nova*, 27, 2000. TAUSIET CARLES, M., La batalla del bien y del mal: Patrocinio de angeles y combate de deomnonios *Hispania sacra* 123 2009.

[558] MARSHALL, Peter, y WALSHAM, Alexandra, Migrations of angels in the early modern world, *Angels in the Early Modern World*, pp. 1-31. BALBASTRO, Matías, y SANTUCCI, Ana Florencia, Armas y alas. Los ángeles arcabuceros. El ejército de los extirpadores de idolatrías, CASAZZA, Roberto et al. (ed.), *Artes, ciencias y letras en América colonial*, tomo 1, Buenos Aires, Teseo, 2009.

abandonaron su materia corporal, y que vivían en comunidades similares a las de nuestro mundo. Y el episodio de los ángeles de Mons acaecido en 1914, cuando los arqueros de Agincourt dirigidos por san Jorge de Capadocia intervinieron para salvar a un destacamento inglés de los alemanes, muestra que se siguió creyendo en su intercesión.

La demonología.

El término griego daimon está atestiguado desde Homero, con el significado originario de "ser divino", aunque a fines del período helenístico la diferencia entre daimon, "espíritu maligno", y theos, "dios", estaba bastante clara, y espíritu maligno es el significado que tiene en Mt. 8, 31, único pasaje del *Nuevo Testamento* donde está claramente atestiguado. En éste y en los textos paganos nos encontramos a referencias de daimónia que entraban en las personas y provocaban enfermedades, especialmente mentales, considerándose que vivían en lugares desiertos. Otro término relacionado es ángelos, en principio mensajero. La creencia en los démones se originó en Mesopotamia, donde estaban organizados en ejércitos o jerarquías y distinguidos en diferentes categorías ([559]). Según Plutarco, los démones son seres espirituales que piensan tan intensamente que producen vibraciones, vibraciones que capacitan a otros démones y a hombres y mujeres sensitivos a recibir sus pensamientos, lo que explicaría los fenómenos de clarividencia, profecía y similares. A diferencia de los dioses, envejecen y mueren. Los teólogos paganos citados por Eusebio en *Preparación evangélica* IV 5 dividen el mundo en cuatro clases de seres superiores, dioses, démones, héroes y almas, los dioses normalmente controlan a los démones pero hay encantamientos por los cuales un demon puede amenazar a los dioses. Pueden hacerse visibles, pero normalmente se manifiestan por medio de una señal. Doquiera que hay démones, encontramos exorcismos[560]. Apuleyo nos habla de los demonios en *Sobre el Dios de Sócrates*, y los considera criaturas de una naturaleza intermedia entre los dioses y los hombres. Habitan la región intermedia entre la tierra y el éter, es decir, el aire, que se extiende hacia arriba hasta la órbita de la luna. Sus cuerpos tienen menos consistencia que las nubes, y son animales racionales aéreos como nosotros somos terrestres y los dioses etéreos. Y son inmortales como los dioses[561]. Por lo que se refiere a Calcidio, autor de una traducción latina y un comentario sobre el *Timeo* de Platón, da el nombre de demonios tanto a las criaturas etéreas como a las aéreas, las primeras de las cuales son las que "*los hebreos llaman ángeles*"[562].

Según Cohn, la demonología hebrea no adquiere su gran desarrollo hasta el siglo II A.C., debido al surgimiento de la literatura apocalìptica, que abunda en referencias a

[559] LUCK, Georges, *Arcana mundi. Magia y Ciencias Ocultas en el mundo griego y romano*, Madrid, Gredos, 1995, pp. 203-206.

[560] LUCK, Georges, op. cit., pp. 214-215.

[561] LEWIS, C.S., *La imagen del mundo*, Barcelona, Península, 1997, pp. 40-41.

[562] LEWIS, C.S., *La imagen*.

espíritus malignos que trabajan para sabotear el plan divino para el mundo. Cohn nos cuenta cómo según el *Libro de Enoch* los ángeles, conducidos por Semjaza y Azael, cayeron del cielo por haberse entregado a la lujuria con las hijas de los hombres, unión de la que nación una raza maligna de gigantes, la impiedad se difundió por el mundo, y Dios envió al Diluvio para destruir la humanidad, al mismo tiempo que encadenaba a los ángeles en las tinieblas de la tierra, condenándolos a esperar el Juicio Final, aunque los gigantes sobrevivieron y produjeron los espíritus del mal. En *El Libro de los Jubileos* (II A.C.) Mastema comanda la décima parte de los espíritus del mal mientras que las otras nueve décimas permanecen encerradas en el sitio de los condenados. Los espíritus del mal buscan la destrucción de la tierra, pero también son seductores y tientan a los humanos. El *Testamento de los doce Patriarcas* (II A.C.) muestra a Belial como jefe de los ángeles caídos y surge como rival y antagonista de Dios. Los escritos del mar Muerto contienen la idea de que el diablo (Beliar, Satanás) cuenta con servidores entre los hombres.

A diferencia del Antiguo, en el Nuevo Testamento Dios tiene en Satanás un formidable antagonista. Satanás se convierte aquí en enemigo irreconciliable de Cristo y sus seguidores y conspira para seducir a éstos y arrancarlos del amor a Cristo. Es ayudado por una multitud de demonios menores. En el siglo I Satanás fue identificado con la serpiente que aparece en el Edén, y esta conexión fue establecida en varios de los evangelios apócrifos del siglo I, sobre todo los *Libros de Adán y Eva*, en los que se dice que Satanás, para engañar a Eva, se colgó de los muros del Paraíso, cantando himnos como si fuese un ángel y persuadiendo a la serpiente para que lo dejara hablar a través de su boca. Ya en el siglo IV se acepta la idea de que la caída del hombre es parte de una prodigiosa lucha cósmica comenzada cuando las huestes celestiales se habían rebelado contra Dios y expulsadas de los cielos[563].

Según la tradición cristiana, los demonios son seres espirituales creados buenos pero se rebelaron contra Dios por medio del pecado. Satán, la encarnación del diablo, cometió un acto terrible que le hizo incurrir en la cólera divina y en su posterior castigo, y tradicionalmente se han barajado cuatro hipótesis para explicar su pecado. Se le atribuye un pecado sexual según una teoría difundida en los primeros años del cristianismo en el texto apócrifo *El libro de los vigilantes* y por algunos padres de la Iglesia como Ambrosio, Ireneo, Clemente de Alejandría y Orígenes, según la cual los ángeles decidieron unirse a los humanos engendrando gigantes y demonios. La segunda versión, transmitida en otra obra apócrifa titulada *La vida de Adán y Eva* que narra la transformación de los ángeles en demonios que después recogería El Corán, implica un pecado de desobediencia. La tercera, sostenida por Hildebrando, Pedro de Poitiers, Bernardo y Pedro Lombardo, Alberto Magno y Duns Scoto, mantiene que Lucifer era el ángel más bello de la creación, pero pecó de orgullo y Dios le castigó. Por último los que, como Tomás de Aquino, mantienen la tesis del pecado de soberbia según la cual el ángel que creyó ser igual a Dios cometió un pecado tan grande que Dios le castigó a él y a todos los demás ángeles que le habían creído, convirtiéndolos en demonios[564].

[563] COHN, Norman, *Los demonios familiares de Europa*, Madrid, Alianza, 1980.

[564] FRANCO RUBIO, Gloria, *Cultura y mentalidad*.

En el siglo XII Hugo de san Víctor escribió un comentario sobre él donde sostenía la absoluta espiritualidad de las huestes angélicas y demoníacas. Santo Tomás estableció la naturaleza espiritual de los ángeles y los demonios como parte indiscutible de la doctrina católica[565]. Si el segundo concilio de Nicea de 787 reconoce en ángeles y demonios un cuerpo sutil de la naturaleza del aire y el fuego, el cuarto concilio de Letrán de 1215 afirmó que ambos eran criaturas puramente espirituales[566]. Un autor fundamental es el bizantino Miguel Pselo (siglo XI), en su obra *Sobre la actividad de los demonios*. Algunos atribuyen su demonología a fuentes meramente librescas, esencialmente neoplatónicas (Porfirio, Jámblico, Proclo), en tanto otros le atribuyen un origen popular. Una posición intermedia defiende que Pselo tendió a intelectualizar los datos proporcionados por la tradición patrística y por la tradición popular, puesto que ambas se caracterizaban sobre la escasez de especulaciones sobre la naturaleza demoníaca y la organización del mundo infernal.

Luca Giordano, *La caída de los ángeles rebeldes* (1666).

[565] COHN, Norman, *Los demonios*.

[566] MUCHEMBLED, Robert, *Historia del diablo*, Madrid, Cátedra, 2004, p.24.

En la Alta Edad Media el diablo no preocupaba demasiado, y, de hecho había una relativa indiferencia hacia el tema demonológico. Según Russell el cambio se deberá al impulso escolástico productor de una demonología más vigorosa, la acentuación de los rasgos negativos y maléficos del demonio se percibe realmente desde el siglo XIV, y el discurso sobre el diablo cambia de dimensión en el mismo momento en que se esbozan teorías nuevas sobre la soberanía política. En Francia o Inglaterra Lucifer se convierte el un monstruo voraz alrededor del año 1200, y a partir de la segunda mitad del siglop XIIII en los frescos italianos y se acentúa extraordinariamente la diferencia con el hombre común. En el siglo XVI se llega a la culminación de la diabolización del mundo, cuando la demonología (afirmación de la existencia del demonio) se convierte en demonolatría (adoración del demonio). Los tratados sobre demonología tuvieron un gran desarrollo en toda Europa, floreciendo entre 1580 y 1620: *De praestigiis daemonum* (Basilea, 1563) de J. Weyer, *De spectris, lemuribus et magis* (Ginebra, 1570) de L. Lavater, *De natura demonum* (Venecia, 1589) de Anania, *Demonolatría* (Lyon, 1595) de Nicolás Remy, *Instrucciones sobre la tiranía y el poder de los diablos* de A. Musculus, *Pandaemonium* (Londres, 1684) de R. Bovet, *The Kingdom of Darkness* (Londres, 1688) de N. Crouch, *De demonialitate* (1700) de L. Sinistrari. Las ediciones en Alemania en la segunda mitad del siglo XVI superaron los 230.000 ejemplares.

La diabolización de la vida cotidiana no debe atribuirse solamente a teólogos, abogados o jueces, ya que los mismos líderes protestantes aportaron una visión similar en sus sermones y pastorales. Lutero, Melanchton y Calvino mantenían las mismas opiniones sobre el demonio que los teólogos bajomedievales, y mostraron un miedo hacia él más profundo que los católicos. Lutero llegó a describir las peleas físicas que había sostenido con Satanás. Habla de él con profusión en las *Charlas de sobremesa* (1531-1546), afirmando que "*se adhiere al hombre más estrechamente que su ropa o su camisa, incluso más estrechamente que su piel*", habitando en los cuerpos de herejes, usureros, brujas y prostitutas, pero también podía aparecer como un ángel blanco o hacerse pasar por Dios, recogiendo muchas creencias populares respecto del hábitat preferido por los demonios, situado según él en Prusia o en Laponia. Atribuía la peste a Satanás y consideraba que muchas de las enfermedades se debían a la acción de sus esbirros en el cuerpo. La edad de oro de los *Teufelsbucher*, los libros del diablo escritos en alemán, se extendió de 1545 a 1604, publicándose 39 títulos originales y 110 reediciones de los mismos. Las regiones católicas prohibieron su venta, pero produjeron sus propias obras sobre el demonio, obteniendo un gran éxito de ventas, siendo escritos la mayoría por pastores protestantes. En 1590 aparecería en Hamburgo la *Historia verdadera de los horribles pecados del doctor Fausto*, dos años antes el dramaturgo inglés Christopher Marlowe había producido *La trágica historia de a vida y muerte del doctor Fausto*. En Francia hubo una profusa literatura demoníaca en el siglo XVII . Daniel Defoe, por su parte, escribiría una *Historia del diablo* traducida al francés en 1729 en dos tomos, el primero le describe después de su expulsión celestial, el, segundo está consagrado a su conducta hasta el presente, evocando diversos hombres diablos como el duque de Alba, el duque de Buckingham, Richelieu, o Mazarino[567].

[567] MUCHEMBLED, Robert, op cit., pp. 144ss.

Algunos investigadores han revelado la existencia de una demonología popular, que es una forma simplificada, humanizada y concreta de las representaciones oficiales y ortodoxas, que tienden a la complejidad y a la exageración terrorífica. Esta demonología se caracteriza por su impureza, al integrar elementos de varias procedencias, y su relación con la cultura de la transgresión y la subversión, el sistema de valores a menudo se invierte en el riquísimo acerbo de cuentos delm diablo burlón y el diablo burlado. El demonio no se interesa por la condenación del alma de la víctima, y sus éxitos son materiales y burlescos, y sus travesuras no enseñan el arrepentimiento, sino la prudencia. El diablo cojuelo sería el arquetipo hispano de todo ello[568].

La representación iconográfica del diablo empieza a partir del siglo IX), y se le empezó a representar con el color negro (el gran pintor del temprano Renacimiento, Giotto, por ejemplo, pinta a un Judas que vende a su maestro y es acompañado por Satanás, una figura de color negro, en claro contraste con el colorido del fresco)(Andrade). En muchos manuscritos medievales fue recurrente la aparición de Satanás. Quizás la más famosa aparece e n *Las muy ricas horas del duque de Berry*, un manuscrito muy colorido del siglo XV. Una de las ilustraciones representa a un Satanás bestial que escupe fuego hacia arriba, y en ese fuego se consumen los condenados; aparecen, además, demonios subalternos con cuernos y alas de murciélago, temas muy comunes en la representación del diablo[569]. Según Francisco Pacheco "*Los demonios no piden determinada forma y traje, aunque siempre se debe observar en sus pinturas representen su ser y acciones, llenas de malicia, terror y espanto. Suelen y débense pintar en forma de bestias y animales crueles y sangrientos, impuros y asquerosos, de áspides, de dragones, de basiliscos, de cuervos y de milanos...Añado que también se pinta en otras varias formas, y en figuras humanas de hombres desnudos, feos y oscuros, con luengas orejas, cuernos, uñas de águila y colas de serpientes, como lo hizo Miguel Angel en su celebrado Juicio y otros grandes pintores*"[570].

Milton dio un giro revolucionario al retrato artístico del diablo, y optó por retratar un héroe rebelde que se alza contra la tiranía del orden establecido y, que si bien falla en el intento, al menos tiene la osadía de hacerlo, aunque la lectura del poema revela que no se trata de un héroe sino de un gran embaucador[571]. Es curiosa la visión claramente prerromántica que del demonio nos ofrece Matthew Gregory Lewis en *El monje* (1797): "*Era (el diablo) un joven de unos dieciocho años, cuyo cuerpo y rostro eran de incomparable perfección. Estaba completamente desnudo: una estrella rutilante brillaba sobre su frente, de sus hombros sobresalían dos alas carmesí, y llevaba recogida su sedosa cabellera con una cinta multicolor, cuyas llamas jugueteaban en torno a su cabeza, formando las más variadas figuras y brillando con un resplandor que sobrepasaba al de*

[568] DELPECH, François, "En torno al diablo cojuelo: demología y folklore", TAUSIET, María, y AMELANG, James, *El diablo en la Edad Moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2004.

[569] ANDRADE, Gabriel, *Breve historia de Satanás*, Editorial Nowtilus, 2014.

[570] PACHECO, Francisco, *Arte de la pintura*. Madrid, Cátedra, 1990.

[571] ANDRADE, Gabriel, *Breve historia*.

las piedras preciosas. Su cuerpo resplandecía con una deslumbrante aureola: estaba rodeado de nubes de luz rosada, y, en cuanto apareció, una refrescante brisa impregnada de perfumes esparcióse por la cueva...sin embargo, a pesar de su hermosa figura, no pudo por menos (Ambrosio) de notar cierto extravío en los ojos del demonio y una misteriosa melancolía en sus facciones, que delataban al ángel caído e inspiraban un secreto temor a quienes lo veían. William, Blake en un grabado de 1808 *titulado Satanás observando a Adán y Eva* presenta al demonio como un bello ángel juvenil, siendo la base de un tipo de representación artística que destaca la belleza perversa y radiante del ángel caído[572].

Un aspecto que preocupa mucho, por su evidente trascendencia en una época de místicos y visionarios, es cómo distinguir las apariciones inspiradas por Dios de las inducidas por el demonio, por cuanto gracias a sus poderes éste es capaz de transfigurarse en ángel de luz, ángel de la guarda, hombre, Cristo, santo o animal. Ejercieron una gran influencia las opiniones de Santa Teresa de Jesús, la cual indica en alguna ocasión cómo el demonio provoca visiones y revelaciones y los malos efectos que deja, tanto la gran sequedad que queda, cuanto "*una inquietud en el alma a manera de otras muchas veces que ha permitido el señor que tenga grandes tentaciones y trabajos de alma de diferentes maneras*" [573]. Estos asuntos son de tanta relevancia, que llegaron a pasar al acerbo de los *Manuales de confesores*, o las *Summas* de Teología moral, siendo un ejemplo de ello las páginas que dedica a los visionarios Rodríguez Lusitano, para el cual el confesor, a fin de determinar si tales visiones son verdaderas o falsas, debe considerar la catadura de la persona que tiene dichas visiones (si es de buena y santa vida, su estado de salud, si es mujer, encontrándonos ante un nuevo ejemplo de devaluación del verbo femenino) y el contenido de las mismas[574].

La posesión demoníaca y los exorcismos.

A veces los demonios no se despegaban de los humanos, asediándolos constantemente, originando un fenómeno llamado obsesión. Los obsesos no estaban poseídos sino que tenían a los demonios adheridos a sus cuerpos, alterando su comportamiento. Los sugestionados eran aquellos muy sensibles a la acción de los demonios, por lo que se hallaban sumidos en un estado de melancolía, angustia, depresión, dolores inexplicables e intranquilidad. Un paso más lo constituía la posesión, cuando el demonio dominaba completamente al ser humano introduciéndose en su cuerpo y logrando

[572] MUCHEMBLED, Robert, *Historia del diablo*, pp. 240-241.

[573] JESÚS, Santa Teresa de, *Libro de las fundaciones*, ed. de José María Aguado, Madrid, Espasa Calpe, 1973, pp. 175-178, y *Libro de la vida*, ed. de Dámaso Chicharro, Madrid, Cátedra, 1987, p. 312

.

[574] RODRÍGUEZ LUSITANO, Manuel, *Summa de casos de conciencia con advertencias muy provechosas para confesores*, Salamanca, Juan Fernández, 1597, vol. 1, pp.15-16.

su control físico y mental. Los posesos, también llamados energúmenos, estaban enteramente dominados por el demonio y lo manifestaban con un comportamiento extraño y extravagante, absolutamente fuera de la normalidad: poseer una fuerza extraordinaria, hablar lenguas extrañas, conocer de antemano las cosas que habrían de suceder o adivinar el futuro eran pruebas de ello[575].

Los conventos de religiosas y determinadas coyunturas históricas trajeron consigo la aparición de fenómenos de este tipo: el primero se da en Marsella en 1609, seguido de otro en Lille en 1612, pero el más famoso fue el de Loudun, de monjas ursulinas, afectando en 1632 a la abadesa Juana des Anges (1603-1665), que sería exorcizada por el jesuita Juan José Surin, que en mayo de 1635 expulsaba al demonio Asmodeo, en noviembre a Leviatán y Balaan, en enero de 1636 a Isacaaron, aunque el último demonio, Behemoth, se resistió repetidamente, hasta febrero de 1637. Los demonios nunca volvieron a atormentarla[576]. Este caso sentó jurisprudencia sobre el tema, señalándose a partir de él once indicios que permitían pensar en una posesión auténtica o falsa: autoconvicción del endemoniamiento, llevar una vida disipada, vivir al margen de las normas sociales, estar constantemente enfermo con sueños pesados y vómitos extraños, blasfemar, hacer un pacto con el diablo, ser atormentado por los espíritus, tener un aspecto terrible y amenazador, estar desesperado de la vida, ser violento e incontrolable, hacer ruidos y movimientos como los de un animal[577]. Según Feijoo, siguiendo al *Ritual Romano*, el primer síntoma que revela la existencia de verdadera posesión es el hablar algún idioma ignorado, sin que baste pronunciar una u otra breve clausulilla del mismo, sino con bastante extensión o muchas palabras seguidas. Esta advertencia no es apenas tenida en cuenta por los exorcistas, pues a cada palabra latina que oyen a algún lego, ya piensan que se encuentran ante algún energúmeno. La segunda señal es descubrir cosas ocultas y distantes. La tercera, estar en posesión de fuerzas superiores a las naturales, aunque no algunas mujeres, como consecuencia de ciertos accidentes histéricos, tienen más fuerza que de ordinario[578].

---

[575] FRANCO RUBIO, Gloria, *Cultura y mentalidad*. Sobre posesiones en España, EGIDO LOPEZ, T., "El demonio de los cuerpos: la posesión diabólica en la época moderna", *Homenaje a Don Antonio Domínguez Ortiz*, tomo II, Granada, 2008. FLORES ARROYUELO, Francisco Javier**,** *El diablo en España*, Madrid, Alianza, 1985. MONCO REBOLLO, Beatriz, *Mujer y demonio: una pareja barroca*, Madrid, 1989. TAUSIET CARLES, María, *Los posesos de Tosos* (1812-1814), Zaragoza, 2002.

[576] HSIA, R. Po-Chia, *El mundo de la renovación católica, Madrid, Akal, 2010.* Sobre Loudun, CARMONA, Michel, *Les Diables de Loudun: sorcellerie et politique sous Richelieu*, París, Fayard, 1988. CERTEAU, Michel de, *La possession de Loudun*, París, 1980.. Más sobre exorcismos, CAIOLA, Nancy, *Discerning Spitis: Divine and Demonic Possession in the Midle Ages*, Cornell University Press, 2003. FERBER, Sarah, *Demonic Possession and Exorcism in Early Modern France*, London, Routledge, 2004. ROMEO, Giovanni, *Esorcisti, confessori e sessualitá femminile nell' Italia della Controriforma*, Florencia, 1998. SLUHOVSKY, Moshe, *Believe Not Every Spirit: Possession, Mysticism, & Discernment in Early Modern,* University of Chicago Press, 2007.

[577] FRANCO RUBIO, Gloria, *Cultura y mentalidad*.

[578] MORGADO GARCIA, Arturo, *Demonios, magos y brujas en la España moderna*, Cádiz, Universidad, 1999.

En Austria ya encontramos en 1584 una primera causa célebre, cuando una muchacha ingresada en el hospital de Viena fue liberada de 12.652 demonios por el jesuita Georg Scherer, que describe el caso den uno de sus sermones, a la vez que explica sus cálculos materiales basados en el valor de una legión de demonios: la abuela malvada que invocó a los poderes infernales, los sufrimientos dela joven y la liberación por medio de la oración, los sacramentos y el agua bendita. Un caso sucedido en Pozsony (nombre húngaro de Bratislava) en 1642 combina elementos de espiritualismo y posesión. Una mujer de veinte años era atormentada por el fantasma de un paisano convertido al catolicismo antes de morir. Se llamó a sacerdotes que averiguaron que una serie de deseos piadosos del difunto no se habían cumplido. Una vez ejecutados, los sacerdotes pudieron exorcizar al espíritu sacándolo de la joven y enviaron al alma inquieta del purgatorio al cielo. Un total de 32 testigos fueron interrogados con motivos de este caso[579] .

En España destacaría la epidemia habida entre 1637 y 1642 en las localidades oscenses de Tramacastilla y Sandiniés, que acabaría extendiéndo a otras poblaciones de la zona, inspirando el *Patrocinio de ángeles y combate de demonios* (San Juan de la Peña, 1652) del benedictino Francisco de Blasco Lanuza, y la *Práctica de conjurar* (1721) del descalzo Fray Luis de la Concepción. El vicario de la localidad piamontesa de Santena Giovan Battista Chiesa, exorcizó entre el 29 de junio y el 15 de agosto de 1697 a 270 mujeres y 261 varones. Su fama se difunde a través de amistades y conocidos, y la tipología de sus males es muy variada: 98 con un mal desconocido, 225 descritas como obsesas, posesas, embrujadas o invadidas por espíritus inmundos, y el resto cojos, paralíticos, tullidos o con otras enfermedades físicas[580].

Para neutralizar y evitar la posesión demoníaca se recurrió a los exorcismos, el único remedio para deshacerla y recuperar la normalidad. Los exorcismos se extrajeron del Nuevo Testamento, y su ritual era muy complejo, recomendándose varias precauciones, como la presencia de testigos, sobre todo si los poseídos eran mujeres. La ceremonia se dividía en varias etapas, en las que se alternaban las oraciones y los exorcismos, donde los insultos al demonio eran frecuentes. La Iglesia fijó las reglas del mismo en el Ritual Romano de Pablo V (1605-1621): el sacerdote debía llevar sobrepelliz, una estola violeta, con la que tocará o atará a la persona poseída, y rociará con agua bendita a todos los presentes, algunas veces se acompañaba de fumigación y flagelación al poseído. Se tenía muy en cuenta las características personales del exorcista, ya que no todo el mundo estaba capacitado para practicarlo. La Iglesia, en su intento de controlar este campo, instituyó la figura del exorcista mediante la bula *Super illius specula* de Juan XXII (1326). El jurista Torreblanca Villalpando en *Epitome delictorum sive de magia* (1618) decía que cuando los ritos utilizados por los exorcistas son realizados por un laico, la práctica resultante puede ser sospechosa de herejía y pacto diabólico[581].

[579] EVANS, Richard L., *La monarquía de los Habsburgo*, Madrid, Labor, 1988.

[580] LEVI, Giovanni, *La herencia inmaterial*, Madrid, Nerea, 1990.

[581] FRANCO RUBIO, Gloria, *Cultura y mentalidad*.

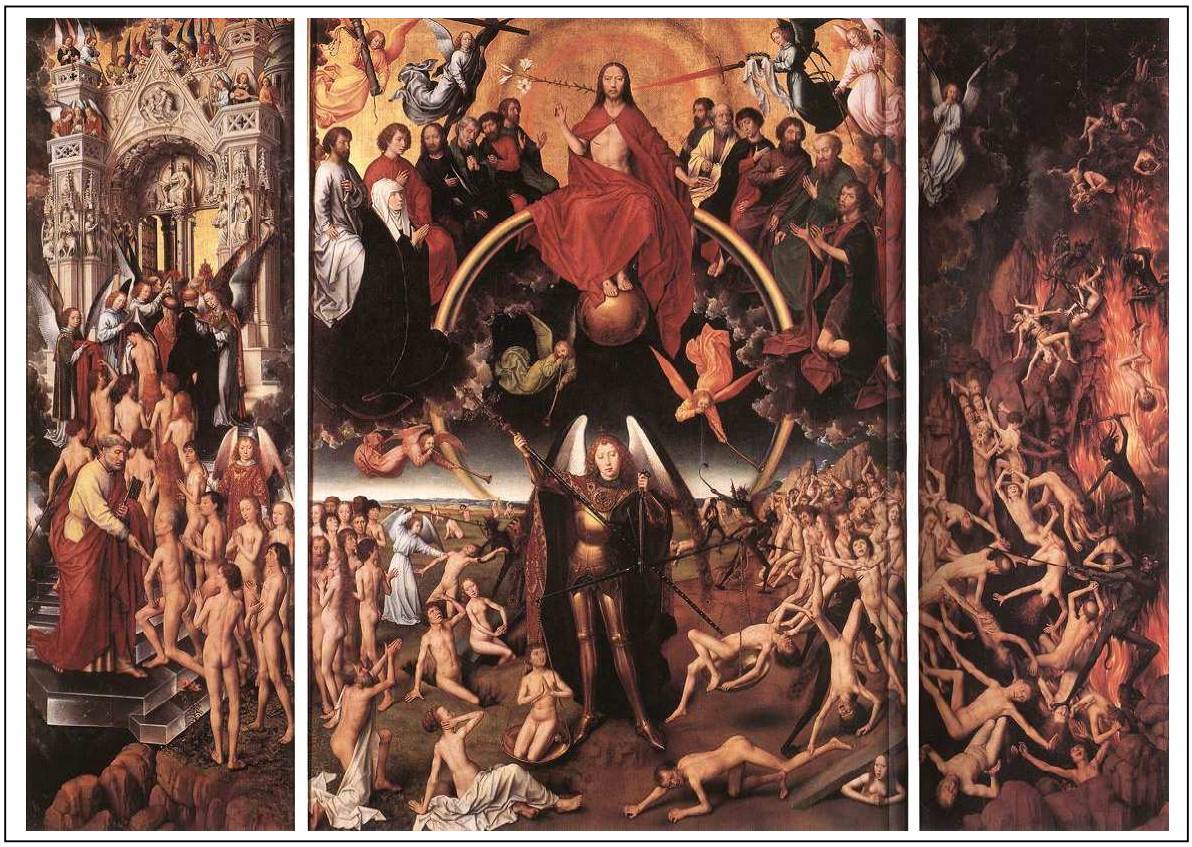
Los primeros pasos que debía recorrer el exorcista era comprobar si el demonio que había cometido la posesión era bueno o malo, después averiguar cómo se había introducido dentro del cuerpo, a continuación debía interrogar al demonio sobre su nombre, averiguar cuántos eran, descubrir el motivo de la posesión, preguntarle el tiempo que duraría, y saber exactamente el momento en que había entrado en el cuerpo. Se publicaron numerosas antologías de ritos para el exorcismo, que explicaban desde la sintomatología que presentaba el poseso hasta la terapia a seguir en cada caso. *Flagellum daemonum* de G. Menghi (1582) fue el más generalizado, llegando a ser famoso también el *Thesaurus exorcismorum* (1626) y la *Práctica de exorcistas* de Noydens. En España todavía se imprime en 1721 la *Práctica de conjurar* de Luis de la Concepción. Otro tratado importante es el *Manuale exorcistarum* (Bergamo, 1651), de Candido Brugnoli, que desarrollaría sus ideas demoníacas con posterioridad en *Alexicacon, hoc est opus de Maleficiis et Morbis maleficis* (Venecia, 1668), en la misma propone una nueva exorcística que critica a los viejos exorcistas (como Menghi) que pretenden sustituir al médico, opinando que no hay por qué decir diablo, donde se puede decir "natura", pero critica también la tendencia de la medicina que excluye por sistema al diablo[582].

El fin del mundo.

Es el tema principal de la escatología, estando presente en todas las religiones incluido el cristianismo, plasmación en la realidad del Dies Irae significaba la destrucción colectiva del mundo y la resurrección de los muertos, el retorno de Cristo a la tierra, el destierro del mal y la división de la humanidad entre condenados y salvados. Partiendo de un profundo pesimismo sobre el destino de los hombres, presuponía la idea de un Dios justiciero y riguroso que desplegaría su venganza sobre la humanidad pecadora con terrible crudeza, y vendría anunciado por hechos y pruebas terribles que causarían el espanto de la humanidad por medio de grandes catástrofes de todo tipo, tanto epidemias como fenómenos celestes. Durante el siglo XVI se observa toda una proliferación de los libros de prodigios, cuyo propósito es compilar los monstruos y prodigios particulares incluso desde el comienzo de los tiempos. Esta proliferación, muy relacionada con la Reforma, es interpretada como un indicio de la decrepitud del mundo: en primer lugar, el sexto milenario del mundo no se completará, ya que Dios abreviará los tiempos para los elegidos. En segundo término, se ha cumplido la deserción de la fe predecida por Pablo en *Tesalonicenses*. En tercer lugar, el Anticristo ha sido revelado por el nuevo profeta, Martín Lutero, y se ha cumplido lo que predijeron Jeremías y Joel, esto es, que profetizarán y predicarán los hombres y mujeres comunes, los hijos y las hijas, y que los jóvenes y los ancianos, los simples y los niños, serán más justos que los hombres insignes y los doctos[583].

[582] BIONDI, Albano, "Tra corpo ed anima: medicina es esorcistica nel Seicento (L' Alexicacon di Candido Brugnoli)", PRODI, Paolo (a cura di), *Disciplina dell' anima, disciplina del corpo e disciplina della societá tra medioevo ed età moderna*, Bolonia, Il Mulino, 1994.

[583] VEGA, María José, "El fin del mundo, la monstruosidad y los prodigios en el siglo XVI", *En pos del Tercer Milenio. Apocalíptica, Mesianismo, Milenarismo e Historia*, Salamanca, Ediciones Universidad, 2000.



Hans Memling, *El Juicio Final* (1467).

El mito del Juicio Final, muy relacionado con el fin del mundo, fue forjado a través de Mateo 25, 31-46, y el *Apocalipsis*, cuando en el *Libro de la vida* y en el *Libro de los Siete Sellos* describe el juicio a las doce tribus de Israel, simbolizando el juicio universal a toda la humanidad. La representación del mito se basa en la presencia de Dios y su tribunal en el centro de la escena, en un lugar indeterminable de la tierra, impartiendo justicia sobre los hombres, y llevando a los elegidos a su derecha y a los condenados a su izquierda, siendo estas descripciones plasmadas por numerosos artistas[584].

[584] FRANCO DIAZ, Gloria, *Cultura y mentalidad*.

Adrian Van de Vennne, *Pescando almas* (1614). La barca protestante pesca con biblias y en calma . La barca católica pesca riquezas ávidamente Mantiene el equilibrio Se escora, casi zozobra .Los pescadores conservan el decoro Los pescadores son gruesos y grotescos. La red protestante tiene como cebos la Fe, la Esperanza, la Caridad y los Mandamientos La red católica no busca pescar almas, sino honores y vanidades: un Cristo de oro, una rica capa, una mitra bordada. Los protestantes dedican todo su esfuerzo a salvar almas. Los católicos revisten la religión con músicas y usos profanos.

La imagen del Anticristo no procede del *Apocalipsis*, sino de las Epístolas de San Juan (segunda carta a los tesalonicenses) y el *Libro de Daniel*. En este último se habla de un rey que "*se crecerá sobre todo Dios*" y "*pronunciará palabras contra el Altísimo*", aunque se está refiriendo a Antíoco IV de Siria, pero pronto se olvidó el origen de la profecía y la figura del tirano de los últimos días enemigo de Dios pasó al bagaje común de la apocalíptica judía y cristiana[585]. El Apocalipsis de Juan, fija definitivamente la simbología escatológica, el Anticristo ha sido identificado tanto con la Bestia del mar (síntesis de las cuatro bestias de Daniel) como con la segunda Bestia o bestia de la Tierra (el profeta de la Primera, que arrastrará a los pueblos al culto de aquélla mediante prodigios derivados del poder que se le ha otorgado), con la suma de ambas (el Anticristo vería simbolizados de esta forma su voluntad de dominio y de seducción, su ambivalencia política y espiritual), con alguno de los "reyes", etc. Pero son las Epístolas de Juan las primeras que introducen el término. "*Esta es la hora postrera, y como habeís oído que está para llegar el anticristo, os digo ahora que muchos se han hecho anticristos por lo cual conocemos que ésta es la hora postrera*" (I, 2, 18), "*ahora se han levantado en el mundo*

[585] COHN, Norman, *Los demonios*.

muchos seductores que no confiesan que Jesucristo ha venido en carne. Este es el seductor y el anticristo" (II, 7)[586].

Ya desde los siglos II y III habían pronosticado que el Anticristo sería un judío de la tribu de Dan, y esta idea se hizo tan común que en la Edad Media fue aceptada por escolásticos como Santo Tomás. Se suponía que nacería en Babilonia, crecería en Palestina, amaría a los judíos más que a ningún otro pueblo, les reconstruiría el Templo, y las reuniría de la disgregación. Por su parte, los judíos serían los más fieles seguidores del Anticristo, aceptándole como el mesías que iba a restaurar la nación. Y aunque algunos teólogos consideraban la posibilidad de una conversión general de los judíos, otros sostenían que su ceguera duraría siempre y que en el juicio final serían enviados, junto con el Anticristo, a sufrir los tormentos del Infierno por toda la eternidad[587].

De lo que no cabe duda es de que personificaba el mal, el poder destructor y subversivo. Se le atribuía una personalidad prodigiosa capaz de realizar los mayores portentos, dotado de una gran elocuencia, un alto poder de seducción y de liderazgo que le convertiría en un agitador de masas, un auténtico manipulador de la voluntad humana y un verdadero líder. Sobre su identidad se dieron varias versiones, algunos pensaban que era un filius diaboli, otros como San Jerónimo y San Cirilo de Alejandría que nacería de gente pobre y esclavizada, San Juan Damasceno y San Juan Hipólito creían que era fruto de una relación incestuosa y sacrílega, otros opinaban que era hijo de un lascivo y abominable judío que lo había engendrado en su propia hija, o el resultado de los amores entre una prostituta y el demonio.

Su aparición sobre la tierra siempre fue motivo de inquietud y angustia, y en el Concilio de Letrán de 1516 se prohibió seguir hablando de él. Aunque se desconocía el lugar y el momento exacto de su llegada, se asociaba con el final de los tiempos, cuando se mostraría a los hombres realizando prodigios para confundirlos y engañarlos y destruir y dominar el mundo más fácilmente. Hubo muchas cábalas sobre la fecha de su nacimiento: los astrólogos del siglo XV calcularon la fecha de 1542, Nostradamus en sus *Centurias y presagios* dedicadas a Enrique II da la fecha de 1999, en el siglo XVII se hablaba de 1666, en el curso de la revolución muchos pensaron que 1789 era la obra del Anticristo. Tras haberse fijado su perfil se identificó con varios personajes, tales brujos, magos y hechiceros que eran sus esclavos y actuaban en su nombre, o con el enemigo religioso, el Papa para Lutero y Savonarola. El pueblo lo identificaba con turcos, judíos o gitanos [588].

Dentro de las numerosas obras que recogieron su existencia podemos destacar *De Antichristo* (Roma, 1604, edición aumentada Valencia, 1611, definitiva Lyon, 1647) del dominico valenciano Tomás Maluenda (1556-1628). Está dividida en trece libros, según el siguiente orden: I. De los escritores que han tratado del Anticristo. II. Del tiempo de su venida. III. De su nacimiento. IV. De la predicación del Evangelio en todo el mundo, signo

[586] ALBA, Ramón, *Del Anticristo*, Madrid, Editora Nacional, 1982, Biblioteca de Visionarios, Heterodoxos y Marginados.

[587] COHN, Norman, *Los demonios*.
[588] FRANCO RUBIO, Gloria, op. cit.

de la llegada del Anticristo. V. De otros signos de su venida. VI. Del reino, guerras y monarquía del Anticristo. VII. De los vicios del Anticristo. VIII. De su doctrina y milagros. IX. De las perseuciones del Anticristo contra la Iglesia. X. De la llegada de Enoch y Elías. XI. De la conversión de los judíos al cristianismo al fin de los tiempos. XII. Del reino de Cristo de mil años. XIII. De la muerte del Anticristo.

En la *Historia de la perversa vida y horrenda muerte del Anticristo* (Murcia, 1635) del dominico murciano Fray Lucas Fernández de Ayala se incide con profusión en sus vicios: "*será sumamente comedor y goloso, vicio que de ordinario abre las puertas a los otros, franqueándoles graciosa y liberal entrada...haciendo le preparen y aderecen exquisitos manjares, regaladas frutas, peregrinas aves, extraordinarias salsas, y aderezos de comidas que el vicio de los mundanos ha inventado, y aun criando él nunca usados condimentos con que se regale y engorde...cualquier encarecimiento y larga de la deshonestidad en el Anticristo es muy creíble, por la complexión de su natural y por su disposición corpórea, propensa a todo vicio...no sólo tendrá una, o otra mujer, sino muchas trayéndole muy hermosas y escogidas de diferentes naciones, hijas de varios reyes y monarcas, con quien contraiga casamiento. Asimismo no contentándose con ellas, sino teniendo a su voluntad y mando otras muy muchas amigas, rameras y concubinas, con quien dé rienda al infernal y desbocado apetito de su concupiscencia*". Y todavía Feijóo en el tomo VII de su Teatro crítico (1736) abordaría la cuestión.

El milenarismo.

La doctrina milenarista, una de las formas de la escatología cristiana, está basada en la creencia de un reino intermedio entre la Creación y el fin del mundo que se materializaría en la tierra bajo el reinado de Dios durante mil años, período en el que los hombres disfrutarían de su compañía en un estado de felicidad completa. Procede del *Apocalipsis* según el cual Cristo vendría de nuevo a la tierra y resucitaría a los mártires de la Iglesia cristiana, que serían los ciudadanos de ese reino, mil años antes de que se diera la resurrección total de los muertos y el Juicio Final. La idea del advenimiento del Mesías para permanecer en la tierra durante mil años destilaba buena dosis de optimismo convirtiéndose en una utopía más, en la tradición de los mitos del eterno retorno a la edad dorada, pero se volvió pesimista cuando la Iglesia hizo excesivo hincapié en las desgracias que precederían el establecimiento de dicho reino. En términos sociológicos, se trata de un vocablo que designa un tipo particular de movimiento de salvación de la humanidad que ha querido destruir el mundo conocido por medios violentos y que se ha dado periódicamente en la historia[589].

[589] Sobre milenarismo, el clásico es COHN, Norman, *En pos del milenio*, Madrid, Alianza, 1981. También, FATAS, Guillermo, *El fin del mundo. Apocalipsis y milenio*, Madrid, Marcial Pons, 2001.

En el medievo la Iglesia quiso desterrar de las conciencias la doctrina milenarista y así lo intentaron Orígenes y San Agustín en sus respectivas obras, pero a pesar de los intentos la tradición se mantuvo fuertemente arraigada en la religiosidad popular, siendo asumida por los no privilegiados, oprimidos y desorientados y por movimientos heréticos que constituirán disidencias religiosas. A fines del siglo XV aparecen los primeros escritos describiendo los terrores del año mil (según Delumeau, se deben a Trithemius, redactor de los anales del convento de Hirschau, que vivió entre 1462 y 1516)([590]), dando pie a la reaparición de la literatura apocalíptica en una sociedad convulsionada por grandes catástrofes que serán interpretadas en sentido escatológico, con la obsesión del Anticristo y la aniquilación total[591]. Los historiadores del siglo XX han afirmado que el año 1000 no había sido marcado por ninguna exacerbación de las ideas escatológicas, aunque estos planteamientos han sido revisados por Richard Landes en un texto recogido en Internet en el que rastrea 57 testimonios extraordinarios fechados entre 950 y 1033, lo que le lleva a adoptar la conclusión de que a finales del primer milenio hubo un fuerte componente milenarista [592].

La importancia de Joaquín de Fiore (1145-1202) es fundamental en el surgimiento de las ideas milenaristas. Elaboró una interpretación de la historia como un ascenso en tres edades sucesivas, la primera edad era la del Padre, la segunda la del Hijo y la tercera la del Espíritu. La primera fue de temor y servidumbre, la segunda de fe y sumisión filial, y la tercera de amor, alegría y libertad, en la que el conocimiento de Dios se revelaría directamente en los corazones de todos los hombres. La época del espíritu sería el sabbath o día de descanso de la humanidad, el mundo se convertiría en un monasterio en el que todos los hombres serían monjes en contemplación en éxtasis místico loando las alabanzas a Dios, y esta nueva versión del reino de los santos duraría hasta el Juicio Final. Cada edad era precedida de un período de incubación, la de la primera duró desde Adán hasta Abraham, la de la segunda de Elías a Cristo, la de la tercera empezaba con San Benito y estaba a punto de finalizar. Como entre Abraham y Cristo hay 42 generaciones, considerando treinta años por generación, la culminación de la historia humana se situaría entre 1200 y 1260. En este tiempo debe prepararse el camino, y esto debe ser llevado a cabo por una nueva orden de monjes que predicará el nuevo Evangelio entre todo el mundo, entre ellos se elegirán doce patriarcas que convertirán a los judíos y un maestro supremo, novus dux, que alejará a toda la humanidad del amor de las cosas terrenales y la conducirá hacia el amor de las del espíritu. Durante los tres años y medio inmediatamente anteriores al cumplimiento de la tercera edad, reinará el Anticristo, será un rey secular que castigará a la Iglesia corrupta y mundana hasta que sea destruida. Tras la deposición del Anticristo, llegará la época del Espíritu [593].

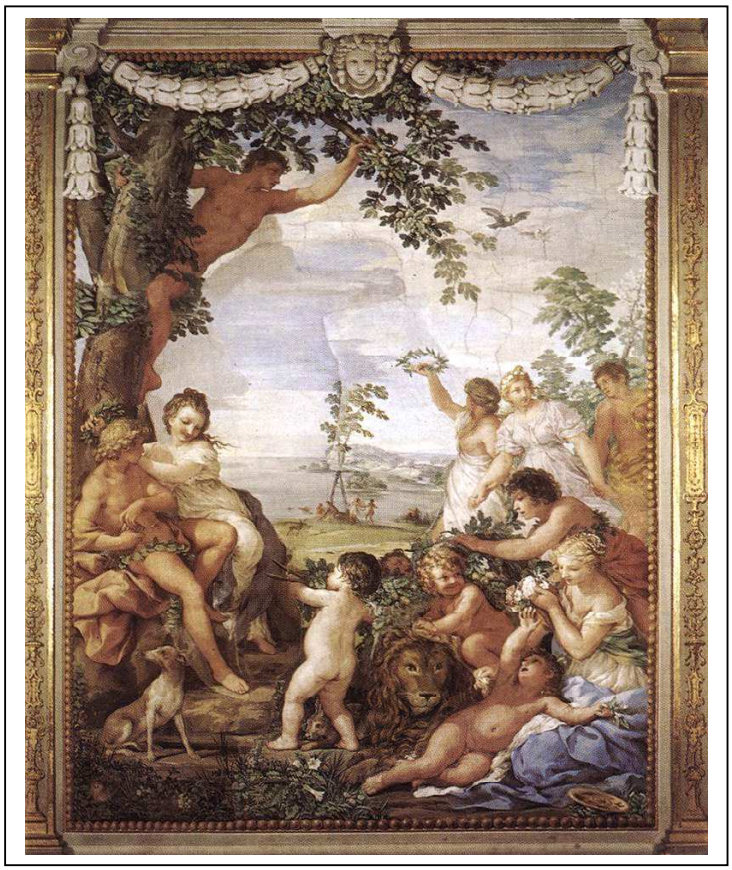
[590] DELUMEAU, Jean, *El miedo en Occidente*.

[591] FRANCO RUBIO, Gloria, *Cultura y mentalidad*.

[592] ROUCQOY, Adeline, "Medida y fin de los tiempos. Mesianismo y milenarismo en la Edad Media", *En pos del Tercer Milenio*".

[593] COHN, Norman, *En pos del milenio*, Madrid, Alianza, 1981.

A las ideas milenaristas se les unirá el recuerdo de la primitiva Edad de Oro de la humanidad, un mito de origen clásico cuya versión es transmitida por Ovidio entre otros. Alrededor de 1270 el estado natural igualitario fue presentado en la obra de Jean de Meung *Roman de la rose*. Y la busca de ese estado natural igualitario se reflejará en la obsesión por localizar el Paraíso. El paraíso fue en los inicios de la concepción cristiana, el jardín de las delicias donde vivieron en algún momento Adán y Eva. Surgido a partir de una antiquísima tradición, que se remonta a los mitos sumerios de Enki, la existencia de un lugar paradisíaco se vinculará poco a poco a los temas clásicos de la Edad de Oro, los Campos Elíseos y las Islas Afortunadas, estas últimas contribuirán a desarrollar la idea de paraíso como jardín idílico de singular belleza. La tradición judía se limitará en sus comienzos a distinguir el cielo del sheol, lugar específico de los muertos. A partir del siglo VI A.C. comienza a formularse la idea de que los hombres devotos serían directamente recibidos por Dios tras su muerte. En la época helenística se une la idea anterior a la leyenda de las Islas Afortunadas para deducir que tras la muerte el alma era llevada por los ángeles a un lugar paradisíaco.



Pietro da Cortona, *La Edad de Oro* (1645).

En la tradición cristiana el paraíso será equiparado al seno de Abraham, noción surgida en la tradición judía. San Ambrosio lo entiende en sentido metafórico (los justos se gratifican en el otro mundo de la misma forma que el patriarca), San Agustín como un lugar de reposo de los pobres a quien Jesús prometiera el reino de los cielos. Prudencio desarrolla

en el siglo IV la idea de paraíso como lugar idílico, e Isidoro como habla del Edén situado en las regiones de oriente, donde se encuentra en árbol de la vida, una fuente de la que nacen cuatro ríos, y custodiado el lugar por un querubín. Una antigua tradición celta, por su parte, lo ubica en el oeste, tal como figura en la *Visión de Drythelm* referida por Beda[594].

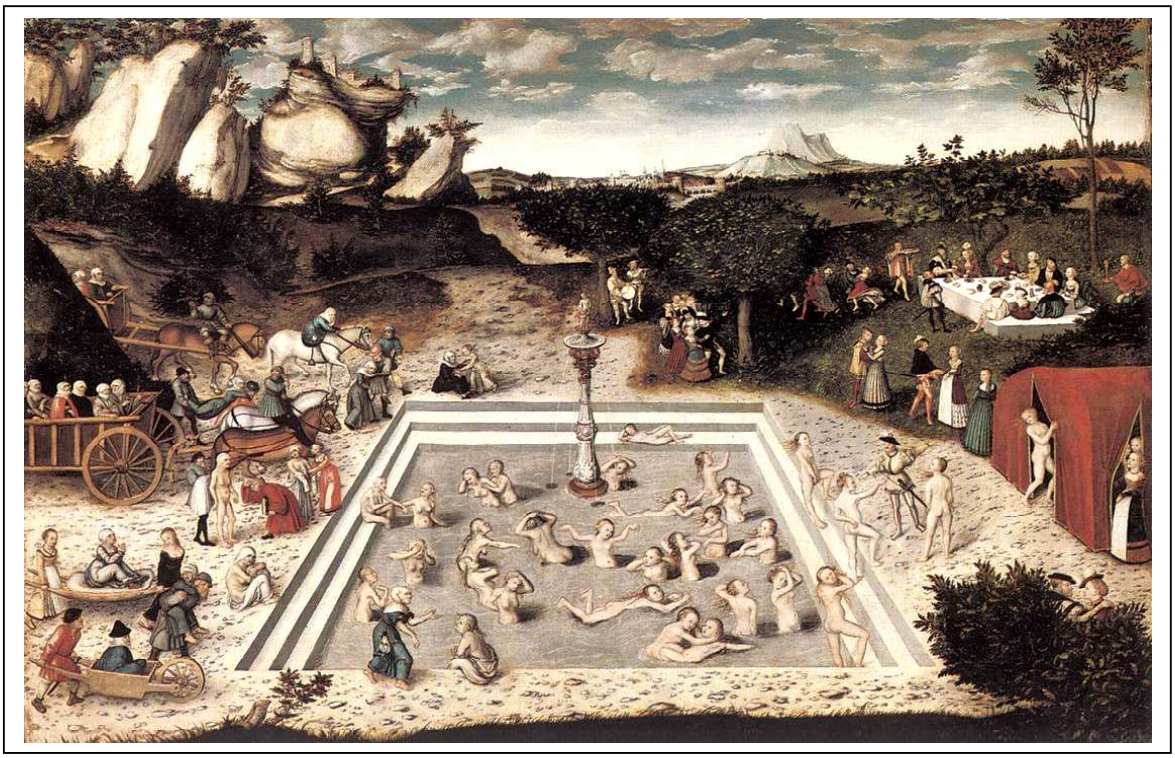
El **Bosco, *El Jardín de las Delicias* (1503-1515). Representa el verdadero paraíso de la Creación, el falso Paraíso del Pecado, y el Infierno**.

En la Edad Media se habla de un jardín o del palacio de la Jerusalém celeste, pero a estas visiones se superpone progresivamente una visión mucho más jerarquizada y organizada del Paraíso, bajo el cuidado de las milicias celestes. Jacques de Voragine en el capítulo dedicado a San Miguel y a los ángeles describe minuciosamente las atribuciones de unos y otros, y compara la jerarquía angélica a la pirámide de honores de la sociedad feudal. En el siglo XV las imágenes del Paraíso oscilan entre un jardín cerrado, a veces alargado hasta las dimensiones de la Jerusalén celeste, y la de una corte celeste fuertemente jerarquizada. El Bosco nos da una visión de gran audacia en la cual las almas llegan al cielo a través de un largo túnel. El Paraíso sugiere al mismo pintor el Jardín de las Delicias[595].A medida que avanza la Edad Moderna, se tiende a pensar que el Paraíso ya ha desaparecido de la faz de la tierra, a la vez que se multiplican las investigaciones sobre su localización,

[594] GUIANCE, Ariel, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla bajomedieval*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 1998.

[595] VOVELLE, Michel, *La mort et l' Occident de 1300 a nos jours*, París, Gallimard, 1983.

barajándose Armenia, Babilonia y Palestina[596]. Muy relacionado con el mito del Paraíso será el de la fuente de la Juventud, cuya búsqueda inspiraría la expedición de Juan Ponce de León, descubridor de Florida, en 1513.



Lucas Cranach, *La fuente de la Juventud* (1546).

La crisis religiosa preluterana y la aparición del protestantismo favorecieron estos movimientos, plasmados en la redacciòn de la *Reforma de Segismundo* (1439) o del *Libro de los cien capítulos* (inicios del XVI) los levantamientos campesinos denominados Bundschuh (1513-1517), en la figura de Tomás Muntzer, y en el movimiento anabaptista que intentó transformar la ciudad de Munster en la Nueva Jerusalén, introduciéndose la abolición del dinero, la propiedad común de los artículos de primera necesidad y la poligamia[597]. Según Ramón Alba, las comunidades de Castilla estaban muy influidas por el milenarismo. Las tendencias místicas y mesiánicas de una parte del clero, apoyadas por la pujante introducción del erasmismo no han desaparecido. Sus dirigentes, como Padilla, Bravo o Acuña, tienen un fuerte carácter mesiánico. Uno de los textos que se hacen eco de ello es la *Relación de todo lo sucedido en las Comunidades de Castilla y otros reinos*

[596] DELUMEAU, Jean, *Una historia del Paraíso*, volumen 1, Madrid, Altea, 2005. En tres volúmenes, es la obra absolutamente fundamental sobre el tema.

[597] FRANCO RUBIO, Gloria, *Cultura y mentalidad*.

reinando el emperador Carlos quinto, publicado por Alba, y atribuido a Gonzalo de Ayora [598]. Todavía se editaba en Londres, en 1826, *La Venida del Mesías en Gloria y Majestad* del jesuita chileno Manuel Lacunza (1731-1801)[599].

Los espacios del más allá[600].

Siguiendo la tradición bíblica del sheol, el infierno fue interpretado desde los comienzos del cristianismo como una fosa profunda. Sobre la tradición farisea (que habla de la posibilidad de la resurrección, el juicio y el castigo) y esenia (que entiende el mundo como una lucha continua entre el bien y el mal) nace el infierno evangélico, llamado Gehenna, término derivado de Gi-Hinnon o valle de los hijos de Hinnon, lugar maldito donde se quemaban ofrendas a Baal, antigua divinidad cananea. La Gehenna es sobre todo un espacio de fuego, y este tema será desarrollado por Orígenes, para el que ese fuego es el de los remordimientos personales frente al pecado, lo que equivale a decir que Dios no nos envía al infierno sino que cada una de nuestras faltas es a la vez nuestro castigo. La línea ortodoxa, representada por Cipriano e Hipólito de Roma, habla de un fuego de tormentos y castigos reales, donde irán destinados los malos y los no bautizados [601].

Las imágenes infernales llegan a su culminación en los siglos XV-XVI de la mano del Bosco, Fra Angélico, Van Eyck, Signorelli, Menling o los Brueghel. Verard en el *Arte de bien vivir y de bien morir* (1492) tuvo una gran influencia en la mentalidad de la época y sus descripciones sirvieron para alimentar las representaciones populares sobre el Infierno durante siglos. A través de Lázaro, el más famoso de los resucitados, hace un inventario de los suplicios ordenados y clasificados según los pecados: para los orgullosos el suplicio de la rueda, que evoca los cambios de fortuna, para los envidiosos la inmersión en agua helada y en fuego, los coléricos serían despedazados, los avaros introducidos en metal fundido, los glotones comerían sus propios miembros y animales inmundos, y los lujuriosos serían comidos por sapos y serpientes [602]. Las penas, según Fray Luis de Granada en *Compendio y explicación de la doctrina cristiana*, son de dos tipos, de sentido y de daño. Pena de sentido es la que allí atormentará a los cuerpos y sentidos de los condenados: el fuego, el frío, los

[598] ALBA, Ramón, *Acerca de algunas particularidades de las Comunidades de Castilla tal vez relacionadas con el supuesto acaecer terreno del Milenio igualitario*, Madrid, Editora Nacional, 1975, Biblioteca de Visionarios, Heterodoxos y Marginados.

[599] LACUNZA Y DIAZ, Manuel, *Tercera parte de la venida del Mesías en Gloria y Majestad*, Madrid, Editora Nacional, 1978, Biblioteca de Visionarios, Heterodoxos y Marginados, ed. de Adolfo Norenflicht.

[600] Para la época medieval, PATCH, Howard Rollin, *El otro mundo en la literatura medieval*, México, FCE, 1983.

[601] GUIANCE, Ariel, *Los discursos sobre la muerte.*

[602] FRANCO RUBIO, Gloria, *Cultura y mentalidad*.

demonios, fieras y monstruos allí presentes. Pena de daño es carecer para siempre de la vista de Dios. Según Barcia y Zambrana, que escribe a fines del siglo XVII:

"*Infierno es un estado eterno, en que los pecadores carecen de todos los bienes que pueden desear para su alivio...los ojos que acá se deleitaron en ver lo que no era lícito desear, los ojos que acá miraron cosas torpes y deshonestas, allí serán atormentados no sólo con el dolor vehementísimo de estar penetrados de aquel fuego abrasador, sino con las visiones horribles de los demonios y de los demás condenados...los oidos serán atormentados con un intolerable dolor, causado del fuego de que estarán penetrados, con aquel ruido y espantoso estruendo de aquel perpetuo martillar y golpear de los verdugos infernales, con aquel llanto rabioso y ya continuo, de lamentos desesperados, de gritos y alaridos con que se estará siempre quejando de sus dolores todos los condenados...el olfato además de estar respirando siempre aquella llama y humo de fuego del azufre, padecerá un hedor pestilencial...principalmente porque el cuerpo del condenado echará de sí peor olor que un millón de perros muertos por estar podrido y corrompido con la fealdad, asquerosidad y hediondez...el sentido del gusto tendrá también su pena con la amargura intolerable de los ajenjos y la hiel que dijo Jeremías que serán la comida y bebida del condenado...vamos al sentido del tacto...allí estará condenado el miserable anegado en aquel estanque de fuego cubierto y penetrado con él de pies a cabeza...allí lo pasarán de repente del sumo calor al sumo hielo y del sumo frío al sumo calor...allí habrá azotes cruelísimos, heridas penetrantes, serpientes, gusanos, escorpiones y martillos para atormentar al condenado...veamos ya las penas del alma...la imaginativa será atormentada con la aprehensión vehemente de los dolores...el apetito sensitivo estará hecho un mar tempestuoso de deseos no cumplidos, temores, tristezas, tedios, agonías, iras, envidias, angustias y rabias...el entendimiento estará lleno de errores, ciego y oscurecido para todo bien, y sólo despierto para conocer la muchedumbre y grandeza de los males presentes y de los bienes perdidos*"[603].

Según Minois[604] hay tres clases de Infierno: el infierno popular, mezcla de elementos del folklore y del cristianismo, que aparece en las piezas de teatro, en los sermones y en las visiones de los iluminados, es un infierno caótico caracterizado por la existencia de suplicios que causan un verdadero horror. El infierno teológico, construcción apoyada en las Escrituras y la razón que admite elementos populares pero interpretados de manera simbólica. Y el infierno doctrinal, el más creíble de todos, lugar de sufrimiento eterno que infunde un gran terror. Los místicos como Teresa de Avila (*Libro de mi vida*) dejaron abundantes imágenes en sus escritos de supuestas experiencias vividas en los infiernos. Los líderes protestantes contribuyeron mucho a la consolidación de los infiernos en la práctica religiosa y en la vida cotidiana, Lutero y Calvino tenían auténtico pánico a todo lo infernal. Una obra como *A few sights from Hell* (1685) fue reimpresa más de treinta veces hasta finales del siglo XVIII. Hubo un importante debate sobre su localización. Algunos teólogos se mostraban reacios a darle una ubicación espacial, mientras la mayoría lo situaban entre las profundidades de la tierra. Entre las localizaciones terrenales que se le

[603] BARCIA Y ZAMBRANA, José de, *Despertador cristiano*.

[604] MINOIS, G., *Historia de los infiernos*, Barcelona, 1994.

atribuyeron destacan los volcanes del sur de Italia y las islas irlandesas. Alejo de Venegas en la *Agonía del tránsito de la muerte* (1537) y Vicente de Paul afirmaban que el infierno está en el centro de la tierra, lleno de azufre y brea.

Rabelais intentó desmitificar el infierno para mitigar el miedo que provocaba, Erasmo en el *Manual del Caballero cristiano* (1504) afirmaba que los tormentos infernales eran sólo alegorías y recursos literarios, pero provocó la alarma en la Sorbona y tuvo que rectificar sus planteamientos. Bodin en el *Coloquio de los secretos ocultos* parece poner en tela de juicio su existencia. En el siglo XVII aparece un nuevo infierno y el orden absolutista se aplica al mismo, quedando todo revestido de un cierto rigor jurídico, disminuyendo las discusiones sobre la naturaleza del infierno y de las penas, subsistiendo al mismo tiempo un infierno popular marcado por el discurso religioso. En el siglo XVIII el infierno culto experimenta un cierto retroceso al ser criticado por católicos, protestantes, heterodoxos, libertinos, ateos e ilustrados, cuestionándose primero la duración de las penas, en la idea de que un Dios justo no podía mantener un castigo eternamente (Bayle), y luego su misma existencia[605].

Ludovico Carracci, *Angel rescatando las almas del Purgatorio* (1610).

[605] FRANCO RUBIO, Gloria, *Cultura y mentalidad*.

Por lo que se refiere al Purgatorio, ya Julián de Toledo distingue un fuego purgatorio que purga los pecados leves, y los enviados a este lugar deberán permanecer un tiempo más o menos prolongado según las faltas cometidas. Lucas de Tuy señala en el siglo XIII que las almas del purgatorio pueden volver a la tierra en ciertas oportunidades como aparecidos o fantasmas[606]. La reflexión teológica sobre el Purgatorio, según Le Goff[607], no se elabora hasta finales del siglo XIII, recibiendo su consagración oficial en el segundo concilio de Lyon.

Era el lugar de la mayoría, por cuanto allí iban los que estaban destinados a purificarse de los pecados. Trento dará el gran impulso a su creencia. Según unos estaba ubicado en la región del aire, según San Gregorio no había lugar concreto por cuanto unas almas purgaban temporalmente en el Infierno o en los lugares donde habían pecado. Martín Carrillo señala que está ubicado en las entrañas de la tierra, muy cerca del Infierno, diferenciándose de éste en que las almas podrán salir de allí algún día[608]. Hay varios tipos de penas: la pena de daño que priva de la vista de Dios, y la de sentido debido al fuego purificatorio. La duración de la estancia era muy variable, y solamente Dios la conoce, aunque podía acortarse por medio de sufragios a los difuntos. Las ánimas podían salir del Purgatorio para manifestar a los vivos el estado en que se hallaban y solicitar sufragios, aunque estas apariciones hay que tomarlas con muchas reservas[609]. También nos encontramos con el limbo, del que habría que distinguir el limbo de los niños, para los no bautizados, y el limbo de los patriarcas, para los profetas del Antiguo Testamento que al no estar bautizados no pueden ir al cielo[610].

En líneas generales, hay dos modelos de cielo, uno teocéntrico en el que se está en soledad con Dios, y otro antropocéntico en el que nos reunimos con los seres queridos. Dentro del modelo teocéntrico podemos destacar el cielo del Nuevo Testamento, el del joven Agustín, la escolástica medieval , las místicas medievales, los reformadores protestantes, el jansenismo y el puritanismo, y la teología contemporánea. Este modelo supone que Dios exige una total sumisión a la criatura humana, y es válido para las personas que priorizan los valores morales sobre las ataduras sociales, como entusiastas religiosos, líderes carismáticos, o reformadores, que encuentran el descanso en una eternidad que la divinidad llena por completo, pero es poco atractivo para los que prefieren

[606] GUIANCE, Ariel, op.cit. Vid. También TAUSIET CARLES, María, "Gritos del más allá. La defensa del purgatorio en la España de la contrarreforma", *Hispania sacra*, 115, 2005. TAUSIET CARLES, María, Felices muertos, muertos desdichados. La infernalización del Purgatorio en la España moderna, *Estudis*, 38,2012.

[607] LE GOFF, Jacques, *El nacimiento del Purgatorio*. Madrid, Taurus, 1981.

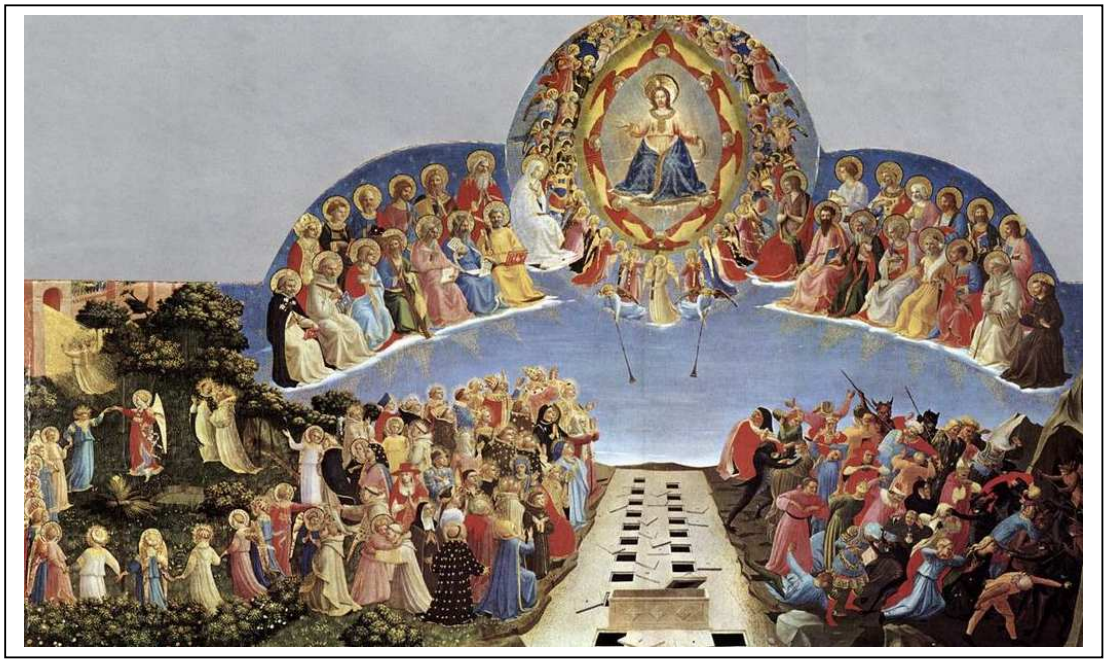
[608] FRANCO RUBIO, Gloria, *Cultura y mentalidad*.

[609] MARTINEZ GIL, Francisco, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Madrid, Siglo XXI, 1993.

[610] GELIS, Jacques, *Les enfants des limbes. Mort-nés et parents dans l'Europe chrétienne*, Paris, Audibert, 2006.

una vida normal centrada en el trabajo y la familia[611].

Los teólogos de la Contrarreforma mostraron que el cielo no es, en ningún caso, una versión perfecta de la vida terrenal. La existencia celestial significa una vida libre no sólo de los dolores de la tierra, sino de todo aquello que sea terrenal. No desaparecen sólo las penas, la enfermedad y los trabajos, sino que los amigos y la familia se convierten en algo sin importancia., En el Cielo solamente es Dios el que domina y no existe el cambio. Los santos no tienen qué hacer nada, se limitan a experimentar la plenitud de su ser al existir con Dios. Este cielo elimina también las posibles extravagancias causadas por la imaginación humana.



Fra Angelico, *El cielo*, fragmento de El Juicio Final (ca. 1425).

El cielo estaba estructurado, según el jesuita Sebastián Izquierdo (*Consideraciones de los cuatro Novísimos del Hombre*, Roma, 1672) en tres regiones, una ínfima, de materia sólida, cuya parte cóncava confinaba con el cielo de las aguas, una media, de materia líquida y respirable, donde habrían de vivir los bienaventurados, y la suprema, sólida, que actuaba de techo abovedado. En este espacio los bienaventurados gozaban de las cuatro dotes del cuerpo y tres del alma. Las del cuerpo eran la impasibilidad, por cuanto no se pasaría cansancio, frío, calor o dolor, sin necesidad de comer, dormir o usar del sexo. La claridad, los cuerpos serán gloriosos y brillantes, más transparentes que el cristal y resplandecientes que el sol. Ligereza, podrán trasladarse con mayor presteza que las estrellas a cualquier lugar. Sutileza, que les permitirá moverse a voluntad sin que nada se lo impida, pudiendo atravesar cuerpos sólidos y escapar a cualquier encierro. Y las tres del

[611] MAC DANNEL, Collen, y LANG, Behard, *Historia del cielo*, Madrid, Taurus, 2001.

alma, la visión de Dios, la comprensión que entraña su posesión, y el gozo que acompaña a los dones anteriores. Cada uno resucitará con el rostro que tuvo, pero quitados todos los defectos y deformidades. El modelo del cielo era el de la corte de Madrid, y en el mismo se celebrarán ceremonias cortesanas y religiosas, existiendo asimismo una jerarquización: según Fray Luis de Granada, en *Compendio y explicación de la doctrina cristiana*, habrá un lugar para las vírgenes, otro para los confesores, patriarcas, mártires, apóstoles y evangelistas. Sus caracteres serían la excelencia del lugar, señaladamente su grandeza. El gozo de la excelencia de compañía. La clara visión de Dios. La gloria de los cuerpos. Y la duración y eternidad de todos estos bienes[612].

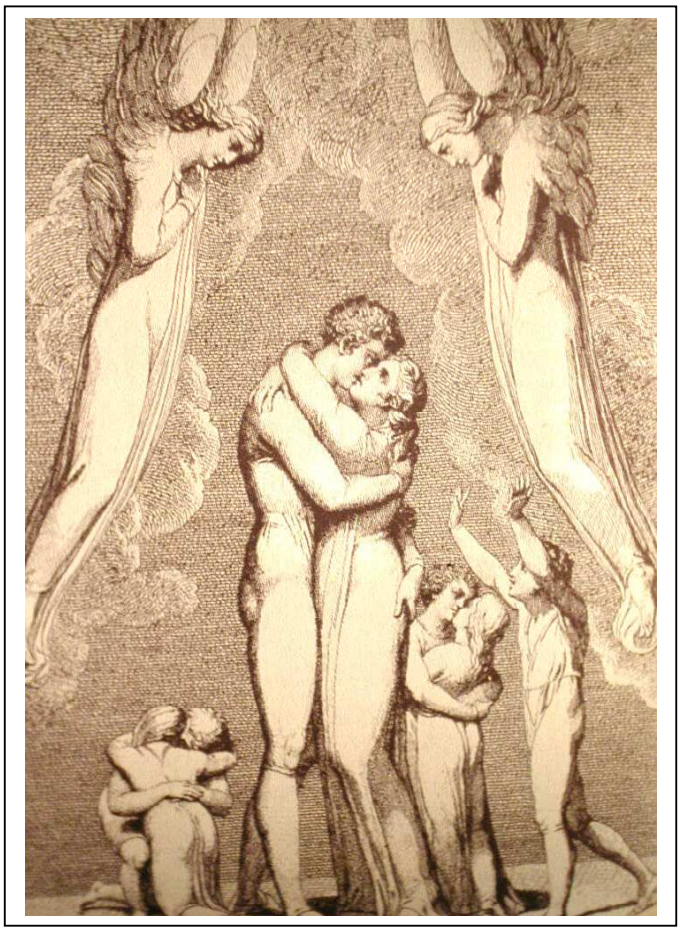
El cielo antropocéntico fue formulado por Ireneo de Lyon en el siglo II (en la fase inicial de la vida eterna habría un período de mil años durante los cuales los santos habitarían una tierra renovada), el san Agustín de los últimos años, algunos tratados altomedievales y el Renacimiento (donde la distinción entre el cielo, morada de Dios, y el paraíso, permitió a los teólogos, humanistas y artistas humanizar el otro mundo). Los teólogos y artistas del Renacimiento imaginaban un cielo de doble vertiente, que daba cuenta de la presencia majestuosa de Dios y al mismo tiempo permitía a los redimidos actuar como criaturas de dignidad independiente, y la geografía del cielo renacentista refleja la división entre la ciudad celestial y el jardín del paraíso restaurado. La ciudad celestial del arte renacentista muestra su puerta y sus murallas, pero casi nada de su estructura interior, así como tampoco lo que sucede dentro de ella. El entorno celestial es la residencia de Dios, y allí no viven los bienaventurados, sino en el jardín del paraíso, donde se disfruta de la compañía de los amigos.

Posteriormente, destacaría la figura del sueco Swedenborg (1688-1772)[613]. Su punto de vista inaugura la visión moderna del cielo, que presenta varios caracteres principales. Solamente un fino velo separa el cielo de la tierra, para los justos la vida celestial comienza inmediatamente después de la muerte, los conceptos como el purgatorio o el sueño en la tumba hasta la resurrección general son negados o minimizados. La segunda idea consiste en que el cielo es una continuación y una realización de la existencia material, y el deleite de los sentidos se convierte en un aspecto fundamental de la vida eterna. En tercer lugar, aunque el cielo sigue siendo descrito como un lugar de descanso eterno, los santos son cada vez más activos y desempeñan sus ocupaciones con alegría en un entorno dinámico. Por último, la primacía del amor divino se ve reemplazada por el amor humano, expresado en la preocupación por la familia y el matrimonio. El modelo antropocéntrico llegaría a su culminación en el siglo XIX, especialmente en el mundo protestante. Sus puntos de vista influyeron mucho en el visionario pintor William Blake (1757-1827), que en su *Juicio final* (1808) representa numerosas parejas reencontrándose y abrazándose. La cinematografía anglosajona ha contribuido a familiarizarnos con este cielo antropocéntrico, como en *Más allá de los sueños* (1998) de Vincent Ward, o *Titanic* (1998) de James Cameron.

---

[612] MARTINEZ GIL, Francisco, op. cit., pp. 484-488.

[613] SWEDENBORG, Emanuel, *La nueva Jerusalén y su doctrina celestial*, Madrid, Trotta, 2004. *Del cielo y del infierno*, Madrid, Siruela, 2002 (2ª edición). *El Habitante de Dos Mundos*, Madrid, Trotta, 2000.



William Blake, *El Juicio Final* (1808).

Los santos.

Veinte y siete hombres y cinco mujeres que vivieron entre 1540 y 1770 fueron canonizados por la Iglesia durante el mismo período, en tanto seis fueron beatificados. Predominan mayoritariamente los italianos, con 18 santos, y los españoles, con 10, junto a 3 franceses, 1 saboyano, 1 alemán y 1 polaco. Seis eran clérigos seculares y el resto pertenecían a órdenes religiosas (ninguno era laico), destacando los jesuitas con seis nuevos santos y los capuchinos con cinco, es decir, las nuevas órdenes religiosas de la Contrarreforma. Estos santos responden a una serie de modelos distintos: fundadores de órdenes religiosas o sus colaboradores más directos (Ignacio de Loyola, Francisco de Borja, José de Calasanz, Felipe Neri, Vicente de Paul), reformadores de órdenes religiosas (Pedro de Alcántara, Teresa de Jesús), místicos (la dominica italiana Catalina de Ricci, la carmelita italiana Mría Magdalena de Pazzi, Rosa de Lima, todas ellas siguiendo el modelo de Catalina de Siena, amén de Juan de la Cruz, el franciscano italiano Giuseppe de Cupertino, o el capuchino Serafín), típicos obispos tridentinos (Carlos Borromeo, Francisco de Sales)

y misioneros (Francisco Javier), siendo menos numerosos los mártires (tan sólo Juan de Prado) y los que destacaron por su acción caritativa (el capuchino romano Félix de Cantalicio y el jesuita Camilo de Lelis). El escaso número de santos mártires puede deberse a que la Iglesia de este período se veía a sí misma como una Iglesia militante y triunfante[614].

Los procedimientos de canonización fueron cada vez más controlados por Roma, que en 1610 afirmaba que la única autoridad para canonizar procedía del Papa. Los procedimientos fueron haciéndose cada vez más estrictos en 1625 y 1634, distinguiéndose entre santificación y beatificación de una forma clara, y estableciendo un plazo de 50 años desde la muerte del individuo para iniciar los trámites de santificación. Los toques finales fueron dados en 1734 por el canonista Prospero Lambertini, posteriormente Benedicto XIV [615]. Era determinante que el proceso gozara de un fuerte apoyo, fuera de alguna orden religiosa como los jesuitas (que realizaron una fuerte campaña para la canonización de su fundador, escribiendo en 1572 Ribadeneyra su primera biografía, y convirtiéndolo en años sucesivos en un santo milagrero, a pesar de que nunca se le había asociado con milagros), el papa o la monarquía española: en 1622 eran canonizados Ignacio de Loyola, Francisco Javier, Teresa de Jesús, Isidro Labrador y Felipe Neri. El procedimiento, controlado por la Congregación de Ritos, fundada en 1588, se preocupaba por establecer sus datos sociales y familiares, los poderes sobrenaturales por medio de milagros, clarividencia y profecías, así como sus virtudes y cualidades. Los testimonios debían proceder de personas de discreción, honor e integridad, y de hecho, muchas declaraciones fueron hechas por miembros de la nobleza. En el siglo XVIII el modelo de santo de la Contrarreforma, heroico y militante y con fuerte impronta jesuita, va dejando paso a un nuevo modelo más simple y populista con gran influencia de la espiritualidad franciscana: Félix Cantalicio y Camilo de Lelis fueron canonizados durante este período[616].

El género hagiográfico tuvo su mayor expresión en la época medieval en la recopilación *La Leyenda dorada* escrita por Jacobo de la Vorágine en el siglo XIII, destacando en el siglo XVI la obra de Luigi Lippomano (1500-1559) y Lorenzo Surio (1522-1578) *Vitae sanctorum* (1575). Los lectores de la época tenían a su disposición varias colecciones hagiográficas, siendo la más famosa La *Leyenda dorada*. Hacia 1600 el jesuita de Tournai Heriberto Rosweyde (1569-1629) iniciaba un proyecto de recopilación documental de vidas de santos, publicando en 1615 su *Vidas de los padres del desierto*. En 1630 Juan Bollando (1596-1665) recibía la orden de organizar los papeles dejados por el anterior, y en 1643 publicaba dos volúmenes sobre los santos del mes de enero en Amberes titulados *Acta sanctorum*, con unas 2500 páginas, siguiéndole quince años más tarde febrero con otros tres volúmenes. Junto a su colaborador Daniel van Papenbroek, y con la aprobación del papa, viajaron por Francia e Italia, visitando conventos, catedrales y universidades, y volvieron a Amberes con 1400 vidas de santos y pasiones de mártires

[614] HSIA, R. Po-Chia, *El mundo de la renovación católica.1540-1770,* Madrid, Akal, 2010.

[615] BURKE, Peter, "How to become a Counter-Reformation Saint", LUEBKE, David M., *The Counter-Reformation. The essential readings*, Londres, Blackwell, 1999, p. 132.

[616] HSIA, R. Po-Chia, *El mundo de la renovación católica.*

copiadas de manuscritos dispersos por el mundo católico. En 1668 se publicaban los tres volúmenes de marzo. A finales del siglo XVII la obra entraba en una grave crisis cuando Papenbroek en el mes de abril negaba las leyendas fundacionales de los carmelitas, por lo que en 1695 era condenado por la Inquisición española, que mantuvo la condena hasta 1715[617].

Por lo que se refiere a España, las múltiples refundiciones de Vorágine realizadas en la Baja Edad Media desembocan en el *Flos Sanctorum* renacentista elaborado entre 1516 y 1580, y en la *Leyenda de los santos*, impresa en sucesivas ocasiones entre 1493 y 1579. Posteriormente vendrían las dos célebres colecciones postridentinas que se apoyarán sobre todo en Lippomano y Surio más que en Vorágine, el *Flos sanctorum* de Alonso de Villegas, y la recopilación, del mismo título, del jesuita Pedro de Ribadeneira (aumentada posteriormente por Juan Eusebio Nieremberg), ambas publicadas a finales del siglo XVI[618], y que conocerían numerosas reediciones durante todo este período, imponiéndose Ribadeneira sobre Villegas en el siglo XVIII, aunque ambos acabarían siendo desplazados por el *Año Cristiano* del ilustrado Joaquín Lorenzo Villanueva, indicador del nuevo estilo crítico, y, sobre todo, por la obra del mismo título del francés Croiset, traducido por el padre Isla. Entre 1500 y 1679, acudiendo a la obra de Nicolás Antonio, se editaron en España 449 hagiografías masculinas, 145 femeninas y 103 santorales, siendo el primer tercio del siglo XVII, una vez más, el momento culminante de toda esta producción. El control de las órdenes religiosas sobre la misma es bastante considerable, y franciscanos, jesuitas, dominicos y agustinos acaparan el 46% de los protagonistas y el 54% de las obras.

Todas las religiones tendrán sus propios hagiógrafos, que exaltan a sus santos y a sus miembros más virtuosos, en muchas ocasiones para crear un clima propicio de cara a una futura canonización. La contemporaneidad de estas obras es bastante notoria, por cuanto el santoral estará formado básicamente por figuras bajomedievales y de los siglos XVI y XVII, relegándose a los pasionarios y legendarios antiguos a un segundo plano. El santoral barroco presenta un esquema muy definido, y las vidas de sus protagonistas siguen unas directrices muy similares: señales prenatales que muestran incluso desde antes del propio nacimiento la santidad, interpretación sobrenatural de los acontecimientos más triviales de la niñez, una vida caracterizada por ser una larga catarsis penitencial, en la que el dolor físico y las humillaciones están continuamente presentes, las constantes luchas contra las tentaciones del demonio en las cuales las visiones beatíficas juegan un destacado papel consolador, una muerte ejemplar y educadora y las manifestaciones de la propia santidad incluso después del fallecimiento por medio de los milagros (uno de ellos es la aclamación de santidad por parte de los fieles) y los portentos post-mortem[619].

---

[617] HSIA, R. Po-Chia, *El mundo de la renovación*, pp. 130-132.

[618] GOMEZ MORENO, Angel, *Claves hagiográficas de la literatura española (del Cantar de mío Cid a Cervantes)*, Madrid, Iberoamericana/Vervuet, 2008, pp. 24-25.

[619]SANCHEZ LORA, José Luis, *Mujeres*, *conventos y formas de la religiosidad barroca*, Madrid, FUE, 1988. Sobre la hagiografía barroca, no tiene desperdicio ALVAREZ SANTALO, León Carloa, *Así en la tierra como en el cielo*, Madrid, Abada, 2012.

El culto a los santos provoca el auge de las reliquias. Al cuerpo del santo se le atribuye un papel tutelar, y tras su muerte los litigios entre dos comunidades para ubicar su sepultura traduce la voluntad de no separarse de un cuerpo que genera la vida. Una vez resuelta la cuestión, toda la vida de la comunidad gira en torno a la reliquia. El matrimonio, el nacimiento y la muerte se ponen bajo su protección, se pone el nombre del santo a los recién nacidos, las reliquias se pasean para poner fin a la sequía o a las inundaciones, para ahuyentar la guerra y las epidemias, de ellas se esperan la regulación de las estaciones y la perpetuación de la familia, y gracias a ella ese lugar se siente distinto de los demás. A partir de la Edad Media todos los lugares procuran adquirir reliquias por compra, intercambio o donación. En una pequeña diócesis francesa, la de Rodez, visitada en 1524 por el obispo, hay 628 reliquias, que predominan en las leproserías y en los monasterios. El 90 por ciento son reliquias corporales, perteneciendo a personajes del Nuevo Testamento en una tercera parte, fundamentalmente San Pedro y San Juan Bautista, y la Virgen, María Magdalena y Santa Ana entre las mujeres. Solamente los santuarios que reciben peregrinaciones conservan cadáveres enteros, siendo las reliquias más valoradas las relacionadas con la Pasión de Cristo (la cruz, el sudario, las espinas) o con los milagros de la Eucaristía)sangre, sudor).La cabeza es la reliquia más valorada, ya que es el signo de la humanidad, y se conserva muchas veces en un busto relicario, que pasa por ser el retrato del santo, aunque a veces no está el cráneo y se reunen huesos se distinta procedencia. El dedo índice es una reliquia importante, ya que es un medio de expresión.

Cuando se abren las tumbas y se trasladan o se elevan las reliquias del santo al altar, la Iglesia organiza grandes ceremonias llenas de solemnidad. El traslado de las reliquias es una prerrogativa episcopal, de la cual los prelados hacen abundante uso en los siglos XVI y XVII, y con frecuencia se le da a este acontecimiento un carácter teatral. La Contrarreforma cambia la relación entre las reliquias y el creyente, hasta entonces la relación era casi carnal (tocar o besar la reliquia) y era frecuente tener reliquias privadas. A partir de ahora, las reliquias están encerradas en un relicario y no es posible tener contacto directo con ellas, hay que conformarse con verlas a distancia, a través del cristal que las protege de los gestos de los fieles. Sólo los grandes personajes se pueden acercar a los restos de los santos, tocarlos algunas veces y excepcionalmente aplicárselos sobre el cuerpo: las reinas de Francia tienen el privilegio de justo antes del parto, ponerse sobre el vientre el cinturón de Santa Magdalena conservado en Saint Germain des Prés. Con las reliquias vestimentarias se es menos estricto.

Desde finales del siglo XV hay una verdadera política de adquisición que desemboca en una sorprendente variedad de reliquias. Federico el Sabio de Sajonia entre 1510 y 1520 llegó a tener pedazos de pañales del niño Jesús, pantalones de san José, calzones de san Francisco, briznas de paja de Pesebre, cabellos de la Virgen y gotas de su leche, fragmentos de clavos de la Pasión, con un total de más de 17.000. Felipe II de España reunió unas siete mil en el Escorial. Estas adquisiciones tienen como finalidad aumentar la notoriedad, la fama y los ingresos del santuario, por lo que florecerá un comercio de reliquias falsas que se inicia tras el descubrimiento de las catacumbas romanas en 1578, que tendrá su paralelo en el Sacromonte de Granada y en Colonia, donde una catacumba romana permitió responder a la demanda de huesos de las Once Mil Vírgenes. Muchas de estas reliquias no estaban debidamente cuidadas, y durante su estancia en Roma en 1685-1686 Mabillon constató esta situación en las catacumbas de Roma,

escandalizándose de la mezcla de los huesos. Su obra *De cultu sanctorum ignotum* (1698) constataba que desde el decreto de la Congregación e Ritos de 1668 no se había encontrado la ampolla de sangre que constituía el criterio indispensable par definir a los mártires cristianos. La polémica no impidió que los relicarios siguieran floreciendo, sobre todo en Suiza y el sur de Alemania. Pero como los cuerpos de las catacumbas no ofrecían garantías de autenticidad, se dio preferencia a los cuerpos de los santos contemporáneos, cuyos restos sufrieron numerosos atentados: en 1585 era robado por unos monjes de Avila el cuerpo de Santa Teresa, pero dejaron un brazo en la sepultura. La adquisición de la reliquia no es más que la primera etapa, ya que es necesario realzarla presentándola en un estuche valioso, un relicario de perlas, oro y pedrerías[620].

Relicario de san Pancracio (1777) en en la iglesia de Wil, cantón de Saint Gal (Suiza).

[620] GELIS, Jacques, "El cuerpo, la Iglesia y lo sagrado", *Historia del cuerpo humano*, pp. 83-102.

13.

Magia y brujería.

La magia.

El término magia, aunque en apariencia sea muy diáfano, revela una multitud de significados diferentes. Podríamos considerarla como una forma de interpretación de la naturaleza, pero también un intento de influir sobre la misma por medio de la manipulación de objetos y seres, sea corporales o espirituales, mezclando elementos propios de la religión, de la ciencia, o del imaginario colectivo. Kieckhefer, uno de los grandes especialistas sobre la presencia de la magia en los siglos medievales, la define como un cruce de caminos en el cual la religión converge con la ciencia, la cultura popular con la erudita, y la ficción con la realidad cotidiana[621]. Brian P. Levack, por su parte, considera actividades mágicas a todas aquellas formas en las cuales el ser humano domina o manipula fuerzas misteriosas, sean o no sobrenaturales. Lo cierto, es que a lo largo de la historia, y podríamos remontarnos a las culturas mesopotámica o egipcia, la existencia humana siempre ha estado acompañada de la realización de actos mágicos, en un intento de descifrar los fenómenos cotidianos, ya fueran climatológicos, relacionados con la muerte o la enfermedad, sociológicos, o filosóficos, y, en este sentido, el hombre de la Edad Moderna no fue ninguna excepción.

Si analizamos los principios del pensamiento sobre los que se funda la magia, encontraremos que se resuelven en dos: primero, que lo semejante produce lo semejante, o que los efectos semejan a sus causas, y segundo, que las cosas que una vez estuvieron en contacto se actúan recíprocamente a distancia, aún después de haber sido cortado todo vínculo físico. El primer principio puede llamarse ley de semejanza y el segundo ley del contacto o contagio. Del primero de estos principios, el mago deduce que puede producir el efecto que desee sin más que imitarlo, en tanto que del segundo infiere que todo lo que haga con un objeto material afectará de igual modo a la persona con quien este objeto estuvo en contacto, haya o no formado parte de su propio cuerpo. Los encantamientos fundados en la ley de semejanza pueden denominarse de magia imitativa u homeopática, y los basados sobre la ley de contacto o contagio magia contaminante o contagiosa. La magia

[621] KIECKHEFER, R., *La magia en la Edad Media*, Barcelona, 1992.

es asimismo un sistema de leyes naturales, es decir, el conjunto de reglas que determinan la consecución de acaecimientos en todo el mundo, pudiendo denominársela como magia teórica. Si la consideramos como una serie de procedimientos que los humanos cumplirán con objeto de conseguir sus fines, puede llamarse magia práctica[622].

El Bosco, *El mago* (ca. 1500-1520).

El estudio de la magia se puede abordar desde varias perspectivas. Asociada a la religión, la magia siempre se ha situado en una zona ambigua, puesto que explota deliberadamente tradiciones religiosas, y al mismo tiempo proclama que obtiene mejores resultados. Se ha señalado al respecto que la magia es manipuladora, y la religión suplicante, que la magia se centra en necesidades individuales, y la religión en las de la comunidad, que las operaciones mágicas tienden a ser privadas y secretas, con frecuencia durante la noche, en tanto los ritos religiosos tienen lugar durante al día y son visibles para todos, que la magia se caracteriza por la relación que se establece entre quien la practica y su cliente, y la religión entre un fundador, un líder o un profeta y sus seguidores, que las plegarias a los dioses celestiales se dirigen normalmente en voz alta, mientras que los conjuros mágicos a un *demon* o a una deidad infernal se hacen en silencio o con un sonido siseante[623].

[622] FRAZER, Sir James George, *La rama dorada. Magia y religión* (edición inglesa abreviada, 1922), 9ª reimpresión, México, FCE, 1981, pp. 33-34.

[623] GOODE, W.J., "Magic and Religión: A Continuum", *Ethnos*, 14, 1949, pp. 172-182.

Pero la relación no está siempre tan clara, y, en este sentido, Luck señala que ha habido cuatro aproximaciones al problema: que la magia se transforma en religión (K. T. Preuss), que la religión trata de reconciliar los poderes personales después de que la magia haya fracasado (Frazer)[624], que religión y magia tienen raíces comunes (R. R. Marrett) y que la magia es una forma degenerada de religión (P. Wilhelm Schmidt). Se ha dicho que la persona religiosa ora a la deidad de una forma humilde y sumisa, mientras que el mago obliga a sus dioses por medio de amenazas, que la persona religiosa confía más o menos en la misericordia del dios, mientras que el mago utiliza ciertos conocimientos especiales que le dan poder (algunas veces conoce el nombre secreto al cual un *demon* responderá). Pero encontramos connotaciones religiosas en la magia, ya que los magos utilizan rituales y liturgias no muy distintos a los de las religiones, y sus preocupaciones son las mismas. Hay, sin embargo, una salvedad importante: para los magos existe la magia negra, mientras que, casi por definición, la religión por sí misma no puede hacer mal[625].

Si durante los siglos medievales había habido una cierta tolerancia por parte de la Iglesia hacia las actividades mágicas (las cuales, en muchas ocasiones, eran practicadas por los propios clérigos), este talante tan comprensivo se irá abandonando con el tiempo, lo que habría que relacionar muy estrechamente con la obsesión cada vez mayor por el demonio y sus malignos poderes que observamos a partir de los siglos XII y XIII[626]. Cualquier Manual de confesores de este período nos aportará (como ya señalara Sánchez Lora[627] a poco que leamos las páginas dedicadas al primer mandamiento, todo un repertorio de creencias mágicas y de prácticas hechiceriles. Prácticas y creeencias, que, en muchas ocasiones, tienen objetivos similares a los de la Iglesia católica, pero con una diferencia fundamental: el único intermediario autorizado entre el hombre y lo sagrado es el clérigo, y, en este punto, la Iglesia contrarreformista fue absolutamente intransigente.

La plasmación literaria más acabada de la relación existente entre la magia y el demonio, será, naturalmente, la leyenda de Fausto, de la que encontramos varias manifestaciones a lo largo de la Edad Moderna. Personaje presuntamente histórico nacido en la Alemania de finales del siglo XV, será el protagonista de la obra teatral escrita por Christopher Marlowe, contemporáneo de Shakespeare, hacia 1593. Encontramos a nuestro

---

624 "*En las mentes más agudas la magia es gradualmente reemplazada por la religión, que explica la sucesión de los fenómenos naturales bajo la regulación de la voluntad, la pasión o el capricho de seres espirituales semejantes a la especie humana, aunque inmensamente superiores en poderío*" (FRAZER, Sir George James, op. cit., pp. 796-797). Frazer será el mayor responsable de la contraposición entre magia y religión, y, aunque esta distinción fue muy pronto criticada por los folkloristas y abandonada casi inmediatamente, fue tomada con éxito por los antropólogos (BREMMER, Jan N., "Magic and Religión", BRENMER, Jan N., y VEENSTRA, Jan R., (eds.), *The metamorphosis of magic from Late Antiquity to the Early Modern Period*, Lovaina, Peeters, 2002).

625 LUCK, Georg, *Arcana mundi. Magia y Ciencias Ocultas en el mundo griego y romano*, Madrid, Gredos, 1995, p. 36.

626 MUCHEMBLED, Robert, *Historia del diablo siglos XII-XX*, Madrid, Cátedra, 2004.

627 SANCHEZ LORA, José Luis, "Religiosidad popular: un concepto equívoco", SERRANO MARTIN, E. (ed.), *Muerte, religiosidad y cultura popular (siglos XIII-XVIII)*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1994.

héroe al principio de la obra en su estudio aprendiendo lógica aristotélica, y, una vez alcanzada esta meta se dirige hacia la medicina galénica, estudiando acto seguido el derecho de Justiniano. Por fin prefiere la teología y se pone a leer la Vulgata de San Jerónimo, pero luego encuentra libros que le fascinan sobre la metafisica de los hechiceros y la nigromancia. Acabará llenando el vacío creado por la vanidad del saber humano con la magia mala, interpretándola como una magia negra que invoca a las potencias diabólicas. Se encuentra entonces entre dos ángeles, uno bueno que lo exhorta a dejar a un lado el libro maldito, y otro malo que lo alienta a proseguir en su lectura. Acabará practicando sus invocaciones en un círculo inscrito con los anagramas del nombre de Jehová, figuras celestes y símbolos de los signos zodiacales y de los planetas, apareciendo finalmente Mefistófeles, y renunciando Fausto a Cristo como le exige el diablo. Firmará con él un pacto por medio del cual renuncia a su alma a cambio de la sabiduría y del poder, lo que valdrá, naturalmente, la eterna condenación[628].

Magia y ciencia.

Asociada a la ciencia, la magia aparece como una forma más de interpretación del mundo. Según Frazer, la magia utiliza principios de la ciencia pero de manera incorrecta, por lo que en realidad la magia aparece como un pensamiento precientífico, representando un estadio poco desarrollado de ésta. La ciencia y la magia tienen en común el hecho de que ambas se apoyan en una fe en el orden como ley básica de todas las cosas, pero si el orden con que cuenta la magia sólo es una generalización o extensión por falsa analogía del orden en que las ideas se presentan a nuestras mentes, el orden sobre el que se asienta la ciencia deriva de la paciente y exacta observación de los propios fenómenos, aunque sin perder de vista que las generalizaciones científicas son hipótesis ideadas para explicar el mundo y el universo. En última instancia, magia, religión y ciencia, no son más que teorías del pensamiento[629]. Los libros de secretos, prolomgados hasta el siglo XVIII, jugaron un papel muy importante , ya que ponían al alcance de todo el mundo saberes y prácticas del mundo natural que hasta el momento estaban reservados a unas reducidas élites intelectuales[630].

Frazer tuvo la virtud de poner de relieve la validez de la magia como una teoría de pensamiento, aunque con la negatividad propia del racionalismo decimonónico. Hoy día

[628] YATES, Frances, *La filosofía oculta en la época isabelina*, México, FCE, 1982, p. 202.

[629] FRAZER, Sir James George, *op. cit*., pp. 797-798.

[630] EAMON, William, *Science and the Secrets of Nature. Books of Secrets in Medieval and Early Modern Culture*, Princeton U.P., 1994. MONOD, Paul Kleber, *Solomon´s secret arts: the occult in the age of Enlightenment*, Yale U.P., 2013. PARDO Tomas, José, "Diablos y diabluras en la literatura de secretos", María Tausiet, *El diablo en la Edad Moderna*.

habría que matizar mucho estas ideas, y para ello nos remitiremos a la noción de paradigma acuñada por Thomas S. Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas*, entendiendo por tal el conjunto de compromisos compartidos por una comunidad científica dada, o aquellos elementos teóricos, metodológicos y normativos, creencias y valores, que gozan del consenso de los especialistas, lo que no excluye la multiplicidad de escuelas, al contrario. De este modo, el origen de las certidumbres científicas habría que situarlo más en las decisiones sucesivamente consensuadas tras períodos de crisis y de rivalidad de teorías que en la verificación empírica (como pensaba el neopositivismo de Popper)...lo que nos remite al hecho de que las explicaciones dadas sobre los fenómenos naturales no son verdaderas ni falsas (recordemos el famoso principio de indeterminación de Heisemberg), sino que responden o no a las necesidades de la colectividad.

Posiblemente, el primer momento en el que nos encontramos a la magia como una actividad cuasicientífica sea la época helenística, cuando la magia estaba completamente formada como sistema y todas las prácticas ocultas (astrología, alquimia, demonología) se habían convertido en ciencias aplicadas que podían enseñarse y aprenderse. Es probable que se crease en Egipto una especie de currículo de ciencias ocultas, y algunas características típicamente egipcias pasarían al conjunto de la magia helenística, tales el hecho de que la magia no se practica principalmente como una protección necesaria contra los poderes malignos que rodean al individuo, sino que es un medio para utilizar los poderes buenos y los malignos para lograr los propósitos y deseos individuales. Hay además una actitud de fingimiento, de asumir temporalmente una identidad sobrenatural, puesto que el que opera con los papiros de magia simula ser un dios para asustar a los dioses. Y, finalmente, el poder mágico está vinculado a ciertas palabras, diferentes del lenguaje normal, así como a ciertos gestos y ritos. Serán los neoplatónicos los más fervientes defensores de la magia ritual y de la teurgia, y, de hecho, la importancia de la magia en el Renacimiento está muy influido por la presencia del neoplatonismo[631].

No siempre, sin embargo, se ha valorado con ecuanimidad el papel que tuvo la magia durante este período histórico. En una primera fase, en la cual la historia de la ciencia era vista con una perspectiva *whig*, es decir, como un progreso continuo hacia el conocimiento positivo, la magia y lo oculto eran descartados como cosas entretenidas pero absolutamente irrelevantes. Todavía en 1957, Herbert Butterfield, en *The origin of modern science*, despachó la tradición ocultista en los términos más demoledores. La segunda etapa fue inaugurada por Lynn Thorndike, en su *History of magic and experimental science*, publicada en ocho volúmenes entre 1923 y 1958, aunque con el problema de inclinar más la balanza hacia el lado de lo oculto que de lo propiamente científico. Esta línea interpretativa no fue seguida tanto por los historiadores que se habían acercado al mundo de las ciencias matemáticas y experimentales (como Alexandre Koyre), como por aquéllos que al estudiar las corrientes filosóficas o artísticas (Kristeller, Garin, Paolo Rossi, Frances Yates), se acercaron a la filosofía neoplatónica, escuela de pensamiento que siempre había sido receptiva a las ideas de lo oculto, y que tendieron a concebir la ciencia renacentista desde este punto de vista, pasando a utilizarse el término hermetismo como la denominación genética de las ciencias ocultas, aunque se ha sobredimensionado mucho el impacto del mismo, especialmente por parte de Frances Yates. Las reacciones a sus tesis inauguraron lo

[631] LUCK, Georg, *Arcana mundi.*

que podríamos llamar la tercera etapa, en la que algunos autores, como Allen G. Debus, aceptaron que el ocultismo tuvo una influencia formativa en la nueva ciencia, en tanto otros como Paolo Rossi rebatieron sus argumentos.

Lo cierto es que aunque en los siglos XVI y XVII era muy conocida la distinción entre lo oculto y lo no oculto, muchos de los autores más críticos contra la mentalidad ocultista (Bacon, Kepler) conservaron muchos restos de sus hábitos y creencias. Esta contradicción se resuelve, en opinión de Brian Vickers, no ignorando ni negando la presencia de lo oculto (es inútil afirmar que Newton no practicó la alquimia), basando los análisis en un conocimiento de primera mano de los textos, prestando atención al material manuscrito no publicado, y refinando los modelos intelectuales utilizados. El hecho es que los científicos del Renacimiento fueron capaces de operar con dos tradiciones que con el tiempo acabaron siendo incompatibles, como ha reconocido William Pagel en sus estudios sobre Harvey y Paracelso. El mismo Newton, al que podemos con toda justificación llamar alquimista, "*pudo dedicarse a diferentes actividades, cada una por una motivación específica, sin que hayan de concebirse todas como formas de la misma actividad, o sin que cada una de ellas afecte de forma indeleble al resto*"[632]. En opinión de Webster, Newton y sus compañeros no reconocían ninguna diferencia radical entre sus estudios científicos y los de textos sagrados y la analogía entre el libro de la naturaleza y el libro de la revelación era lugar común[633].

Según la cultura mágica, la naturaleza es un todo vivo que contiene en sí misma un alma, un principio de actividad interno y espontáneo. Esa alma-sustancia está llena de demonios y de dioses. Cada objeto del mundo está colmado de simpatías ocultas que lo unen al todo. La materia está impregnada de lo divino. Las estrellas son animales divinos vivos. El mundo es la imagen y el espejo de Dios, y el hombre la imagen y el espejo del mundo. Entre el macrocosmos y el microcosmos hay correspondencias concretas, las plantas y los bosques son los cabellos y los pelos del mundo, las rocas los huesos y las aguas subterráneas las venas y la sangre. El hombre es centro del mundo, y es capaz de captar las correspondencias entre macro y microcosmos. El mago es el que sabe penetrar en esa red de correspondencias. El lenguaje de la magia es ambiguo, porque no tiene sentido que la idea de una verdad oculta o de un secreto pueda expresarse con claridad y con palabras no ambiguas. Los objetivos del saber son identificados con la salvación y la perfección individuales, la ciencia coide con la purificación del alma y es un medio para escapar al destino terrenal. El conocimiento intuitivo es superior al racional, la inteligencia oculta del as cosas se identifica con la liberación del mal. La verdad de trasmite a través del contacto personal y la comunicación directa entre maestro y discípulo es el instrumento privilegiado de la comunicación[634].

---

[632] VICKERS, Brian, "Introducción", VICKERS, Brian (comp.), *Mentalidades ocultas y científicas en el Renacimiento*, Madrid, Alianza, 1990.

[633] WEBSTER Charles, *De Paracelso a Newton. La magia en la creación de la ciencia moderna*, México, FCE, 1982.

[634] ROSSI, Paolo, *El nacimiento de la ciencia moderna en Europa*, Barcelona, Crítica, 1998, pp. 30-32.

La magia renacentista tendrá varias manifestaciones. Una de ellas será la mnemotecnia, disciplina cuyo objetivo era el dominio de todo lo que podía saber el hombre, y se basa en la idea de que todas las invenciones culturales están en sintonía con el mundo natural y celestial. El arte de la memoria bien pudo nacer al tiempo que el pensamiento filosófico y que su inicial creador, el poeta griego Simónides de Ceos, hacia el año 500 a. de C.. El arte de la memoria tuvo, a partir de entonces, una presencia muy viva en las culturas griega y romana. Se reavivará en el Medievo a través de la escolástica e irrumpirá con más fuerza en el Renacimiento con el neoplatonismo y el lulismo. Giulio Camilo en su *Teatro de la memoria* (1530) imagina un ambicioso edificio de la memoria por el cual el universo entero habría de ser recordado mediante la orgánica asociación de todas sus partes con el orden eterno que subyace en ellas. Dispuesto en forma de anfiteatro romano el ingenio contaba con siete gradas. Pero será Giordano Bruno en su *Ars memoriae* (1584) el iniciador de la memoria mágica renacentista, usando imágenes astrológicas (los signos del zodíaco) y talismánicas (los planetas) como soportes para potenciar los poderes del mago, cuya finalidad era la fundación de un sistema de saber universal capaz de abarcar todos los aspectos de lo existente[635]. En *Sombras idearum* (1582) ofrece instrucciones para crear sistemas mnemotécnicos concéntricos divididos radialmente en treinta partes[636].

El Renacimiento manifestó una gran preocupación por la recuperación de un pretendido conocimiento oculto, y aquí nos encontramos con el hermetismo, que afirmaba deber su origen a los escritos de Hermes Trismegisto, que incorporaba el más antiguo saber de la raza humana, la teología egipcia. La fuente de sus doctrinas eran una serie de tratados griegos supuestamente compuestos por un sabio filósofo egipcio, y se creía que sus enseñanzas emanaban de Moisés y Jesús por un lado, y Pitágoras, Zoroastro y Platón por el otro. Estos escritos se transmitieron al mundo medieval y fueron publicados en latín en 1471 por Marsilio Ficino, siendo editados nuevamente por Patrizi en 1591. El hermetismo abarcaba astrología, demonología, alquimia y necromancia, y atraía especialmente a las clases altas, para las que se combinaba con el neoplatonismo en las fiestas cortesanas. Los emblemas que empleaban los impresores y artistas como marca personal o comercial, asociados con los jeroglíficos egipcios, se creía que revelaban relaciones secretas que mantenían unido al universo. La doctrina gnóstica de la salvación a través de la sabiduría secreta de los libros herméticos resultaba especialmente atractiva para los intelectuales. Las imprentas de Venecia y Basilea editaban continuamente libros que pretendían transmitir la antigua sabiduría, y la obra de Giordano Bruno *Expulsión de la bestia triunfante* (1584) debía mucho al hermetismo, así como la del inglés John Dee (1527-1609), que en los años ochenta viajara por Europa, llegando hasta Cracovia y Praga, realizando experimentos alquímicos e intentando invocar a los ángeles por medio de la práctica de la Cábala. Su obra principal sería la *Monas hyerogliphica*, que ejercería una poderosa influencia sobre los manifiestos rosacruces. La autenticidad del corpus hermético fue ampliamente aceptada hasta el ataque de Isaac Casaubon a los *Anales eclesiásticos* de Baronio[637].

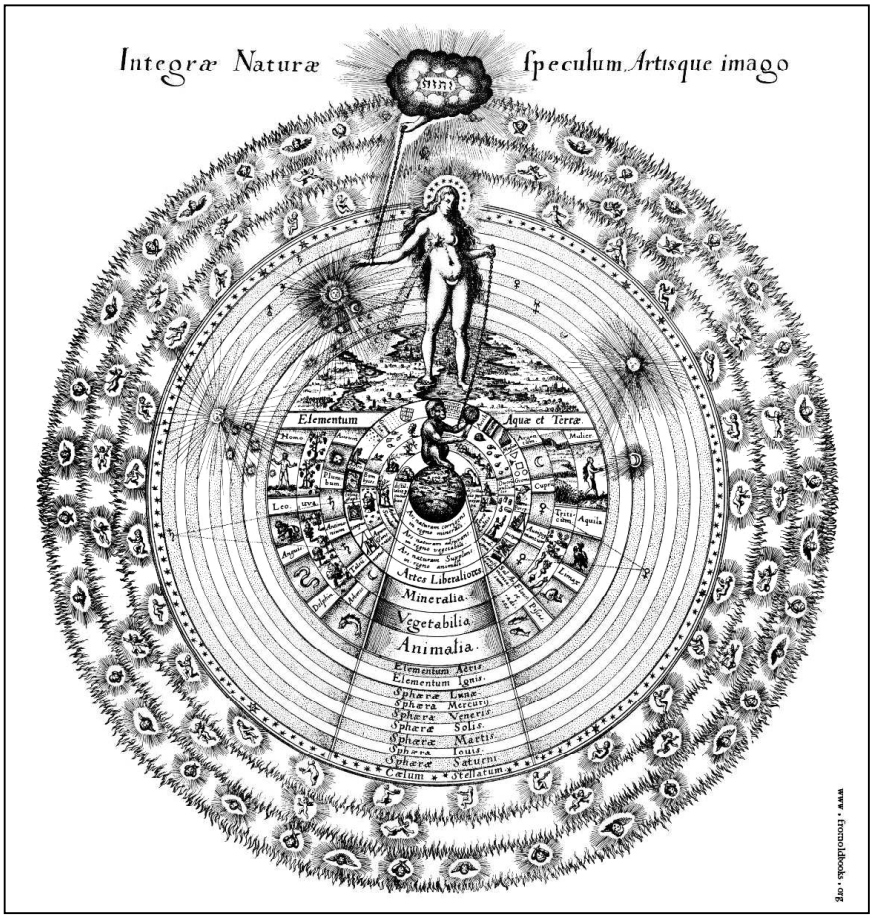
[635] BATTISTINI, Matilde, *Astrología, magia, alquimia*, Barcelona, Electa, 2004, p. 220.

[636] YATES, Frances, *El arte de la memoria*, Barcelona, Siruela, 2005.
[637] YATES, Frances, *La filosofía oculta en la época isabelina*, México, FCE, 1982.

Giovanni di Stefano, *Hermes Trismegisto* 1482, catedral de Siena.

El hermetismo sobrevivió en movimientos marginales como los rosacrucianos, cuyas enseñanzas se encontraban diseminadas en obras como las *Nupcias químicas* de Johan Andreae (1586-1654). Según la leyenda, la orden fue fundada por Christian Rosenkreuz, un caballero del siglo XV, y tras su muerte en 1484 la orden fue extinguida hasta que se localizó su tumba en 1604. Históricamente la Orden tuvo su inicio con la publicación de *Fama Fraternitas Rosae Vía (*1614). La Fama se inicia con una llamada de atención según la cual Dios nos ha revelado un conocimiento más perfecto tanto de su hijo Jesucristo como de la naturaleza, ha creado hombre dotados de gran sabiduría para que renueven todas las artes y las lleven a la perfección, con el fin de que el hombre comprenda su propia nobleza y hasta donde se extienden sus conocimientos de la naturaleza. Si los sabios se unieran, podrían obtener del Libro de la Naturaleza el método peecto de todas las artes, pero a la difusión de esta nueva luz se oponen los que están atados a la autoridad de Aristóteles y Galeno. Luego presenta a Rosenkreuz como un gran viajero que visitó sobre todo el Oroiente, donde los sabios están dispuestos a compartir sus conocimientos, y aprendió magia y cábala. Alude luego al descubrimiento de la cripta donde está enterrado que nunca era iluminada por el sol, pero que era alumbrada por un sol interior, en sus muros había figuras geométricas y contenía numerosos tesoros. Ese manifiesto contiene asimismo alusiones a los fines perseguidos por el elector Federico del Palatinado, al cual

otros manifiestos rosacruces presentaban como el gran reformador que traería cambios en la educación, la Iglesia y las leyes, volviendo el mundo a un estado adánico. La publicación de estos textos provocó inmensa excitación por toda Europa, dando lugar a innumerables reediciones y la puesta en circulación de diversos panfletos relacionados con los textos, si bien los autores de tales panfletos poco o nada sabían sobre las intenciones reales del autor original de los textos, cuya identidad es desconocida. En 1617-1619 Robert Fludd publicaría *Utriusque Cosme historia*, muy influida por los rosacrucianos, en tanto *La Nueva Atlantida* de Francis Bacon (1627) tiene numerosas reminiscencias de los manifiestos rosacruces[638].



Robert Fludd, *Utriusqque cosmis historia* (1617-1619), La mano de Dios gobierna la creación, concebida como un organismo vivo dorado de un alma racional (las esferas celestes) y de un cuerpo (los elementos naturales). Las cadenas representan los vínculos que unen las diversas partes del cosmos.En el Empíreo están representadas las jeraquías angélicas. La naturaleza adopta el aspecto de Isis, gobernadora de los ciclos biológicos. El mono con el globo del mundo y el compás representa al hombre microcosmos. Este animal tiene un significado positivo, por su capacidad de imitar la obra de Dios. BATTISTINI, Matilde, *Astrología, magia, alquimia*, Barcelona, Electa, 2004

[638] YATES, Frances, *El iluminismo rosacruz*, Madrid, Siruela, 2008.

El segundo elemento de recuperación del saber oculto será la Cábala judaica, en su versión cristianizada realizada por Pico de la Mirandola, el cual, en su *Apología* (1487) la dividiría en dos ramas principales, siendo una de ellas *el ars combinandi*, o arte de combinar las letras hebreas[639]. La otra es un modo de capturar la potencia de las cosas superiores, es decir, los poderes de los espíritus y de los ángeles. Esta especie de Cábala es buena y santa, y no tiene nada que ver con las malas prácticas empleadas para atraer demonios o diablos. La cábala de Pico acabaría fusionándose con el hermetismo revivido por Masilio Ficino, formando lo que Frances Yates denominaría filosofía oculta[640]. Estos elementos pasaron al neoplatonismo renacentista, lo que se plasma en la obra de Reuchlin, discípulo de Pico, *De arte cabalistica* (1517), el primer tratado completo sobre la Cábala escrito por un autor no judío.

El alemán Cornelio Agripa, por su parte, escribiría entre 1509 y 1510 la primera versión de *De oculta philosophia*, estableciendo posteriormente contacto con los círculos cabalistas italianos. En su *De incertitudine et vanitate omnium scientiarum et artium* (1526), expone la incertidumbre de los conocimientos del hombre, a la vez que diferencia entre una mala magia, que acude a los demonios perversos, y una buena, que por medio de la Cábala acude a los ángeles, si bien reconociendo que todo este saber es vano, ya que solamente por medio del Verbo Divino de la Escritura podremos conocer a Jesucristo. Pero su mejor obra es *De oculta philosophia*, en la cual presenta el universo dividido en tres mundos: elemental, celestial e intelectual, cada uno de los cuales recibe la influencia del que está arriba de él. Sobre cada mundo opera algún tipo de magia: sobre el elemental, la magia natural, que enseña cómo poner en relación las diferentes sustancias según las simpatías ocultas que existen entre ellas. Sobre el celestial, la magia celestial, o sobre cómo atraer y usar la influencia de las estrellas, denominando a esta magia matemática. Y sobre el intelectual, actuaría la magia ceremonial, es decir, la magia dirigida hacia el mundo supercelestial de los espíritus angélicos más allá del cual está el Creador.

La alquimia es la manifestación más llamativa de la magia, y la cultura cortesana siempre se sintió atraída por esta vertiente de la magia, que desde el siglo XIII era corriente en los palacios de los monarcas o en las casas nobiliarias, y estas personas practicaban conjuros, elaboraban horóscopos, buscaban la piedra filosofal y fabricaban ocasionalmente pócimas de amor[641]. El simbolismo de la alquimia debe mucho a Horapolo, considerado

---

[639] Sobre la Cábala, GONZALEZ, Federico, y VALLS, Mireia, *La Cábala del Renacimiento. Nuevas aperturas*, Barcelona, MTM editores, 2007. SCHOLEM, Gershom, *La Cábala y su simbolismo*, 12ª edición, Madrid, Siglo XXI, 1995;

[640] YATES, Frances, *La filosofía oculta*, p. 11.

[641] AROLA, Ramón, *Alquimia y religión: los símbolos herméticos del siglo XVII*, Madrid, Siruela, 2008. ATIENZA, Juan G., *La cara oculta de Felipe II. Alquimia y magia en la España del imperio*, 2º edición, Barcelona, Martínez Roca, 1998. GARCIA FONT, Juan, *Historia de la alquimia en España*, Madrid, Editora Nacional, 1976. KLOSSOWSKI, Stanislas, *El juego aúreo: 533 grabados alqúimicos del siglo XVII*, Madrid, Siruela, 1998. TAUSIET CARLES, María, Equívoca quintaesencia. Alquimia espiritual y moneda falsa en la España del siglo XVI, *Asclepio*, 63, 2, 2011.

uno de los últimos sacerdotes paganos de Egipto, pero que acabaría convirtiéndose al cristianismo a finales del siglo V. Su obra *Hyerogliphica* fue descubierta en 1419 en la isla de Andros, conservándose el original en la Biblioteca Laurenciana, constando de 189 explicaciones de los jeroglíficos egipcios. La interpretación que hizo Horapolo de los jeroglíficos contribuyó al surgimiento de una tradición que consideraba que todos los mitos e imágenes religiosaso cultaban un significado alegórico. Copiados durante el siglo XV en numerosas ocasiones, fueron impresos por primera vez en 1505 por Aldo Manuzio, traduciéndose al latín, francés, italiano y alemán, editándose una veintena de ocasiones en el siglo XVI, y tuvo el mérito de inspirar a muchas mentes la invención de jeroglíficos propios. La copia manuscrita más interesante probablemente sea la traducción latina realizada por el humanista de Nurmeberg Willibald Pirckheimer, a petición del emperador Maximiliano I, a quien se la presentó en 1515 en Linz. Este manuscrito fue redescubierto en Viena a finales del siglo XIX. La primera obra literaria cuya iconografía denotaba un fuerte influjo de Horapolo fue la *Hypnerotomachia Poliphili* relato alegórico escrito en italiano en 1467 por el dominico Fra Francesco Colonia, y publicado en Venecia en 1492 por Aldo Manuzio, siendo traducido libremente al francés en el siglo XVI, y en 1600 François Beroalde de Verville realizaba una traducción mejorada con el título de *Le Tableau des riches inventions*. En la introducción alababa a la costumbre de los antiguos, "*que velaban todo tipo de verdad filosófica por medio de determinadas figuras agradables que atraían los corazones de los hombres*".

Todos estos emblemas podían parecer una cosa y significar otra, por lo que eran un vehículo ideal para la tranmisión de conocimientos y fueron muy usados por los alquimistas. La tradición jeroglífica de los libros de emblemas desembocó en el florecimiento de numerosas publicaciones herméticas en el siglo XVII. La familia De Bry, protestantes procedentes de Lieja pero asentados en Francfort desde 1581, imprimieron numerosos libros de emblemas, y en 1610 Johann Theodor de Bry abrió una sucursal del negocio en Oppenheim, en el alto Palatinado, contando con la ayuda de su yerno, Matthaus Merian[642]. Uno de los autores principales es Michael Maier, que trabajó en la corte de Rodolfo II, y escribió *Atalanta fugiens* (1618)[643], donde expone que el proceso de la alquimia ofrece una revelación progresiva de la verdad. De hecho, la piedra filosofal, constituye una realización tan material como espiritual. Su proceso de elaboración, resumido en el axioma hermético *Solve et coagula*, consiste fundamentalmente en una disolución, seguida de cristalizaciones, de la materia prima o piedra de los filósofos. La purificación de esta materia le confiere una especial cualidad magnética, siendo entonces capaz de recibir y retener un misterioso influjo celeste que tiene lugar brevemente en primavera y que le confiere cualidades extraordinarias. La espiritualización de la materia precede a la materialización del espíritu, y la piedra filosofal es la quintaesencia universal capaz de transmutar en oro todos los metales, elimina la causa de las enfermedades y rejuvenece el organismo (Klossowski)[644].

[642] KLOSSOWSKI, Stanislas, *El juego áureo*, Madrid, Siruela, 2004.

[643] MAIER, Michael, *La fuga de Atalanta* (1617), Ediciones Atalanta, 2007, prólogo de Joscelyn Godwin.

[644] KLOSSOWSKI, Stanislas, *El juego*.

En Europa Central los emperadores y la Iglesia apoyaban la alquimia, y muchos eclesiásticos se dedicaron a ella[645]. Este interés, según Evans, se debe al hecho de que la magia descansaba en principios aristotélicos y desde el Renacimiento se había desarrollado en una dirección sobrenatural, era la expresión de una actividad experimental centrada en una búsqueda espiritual uniendo una metalurgia práctica a una metafísica especulativa, no era una ortodoxia rígida sino un debate con unos límites acordados, y revelaba los privilegios de las élites y la tolerancia de la Contrarreforma para con la magia natural[646]. Florecería en los mismos lugares que la astrología, especialmente en la corte de Rodolfo II (protector de Tycho Brahe y Kepler), donde empleaban a menudo cálculos astrológicos para sus actividades [647], sin olvidar la fascinación que ejerció sobre Felipe II de España.

David Teniers, *El alquimista* (1640).

La adivinación.

Ya en la época clásica estaban muy desarrollados los métodos de adivinación, que fueron recopilados por Varrón en *Antigüedades* libro XLI (obra perdida en su totalidad,

[645] EVANS, R.J.W., *Rudolf II and his world*, Oxford, 1973.

[646] EVANS, R.J.W., *La monarquía de los Habsburgo*, Barcelona, Labor, 1989.

[647] BOWSMA, op. cit., p. 218.

pero muy utilizada por la Patrística), y los diversos métodos fueron divididos en cuatro clases correspondientes a los cuatro elementos; geomancia, aeromancia, piromancia, hidromancia[648]. La nigromancia tiene muchos puntos en común con la brujería ya que los nigromantes adivinan cosas por la acción del diablo, floreciendo mucho en la Baja Edad Media entre los eclesiásticos. Los libros más usados eran *La Tabla de Salomón* y el *Tesoro de la nigromancia*. Los nigromantes fuerzan la voluntad del otro, pueden crear ilusiones, adivinan los secretos del pasado, el presente y el porvenir [649].

La oniromancia es el arte de la adivinación a través de los sueños[650]. Para la época tardoantigua, la referencia fundamental es Macrobio en su comentario sobre el *Somnium Scipionis* de Cicerón, y en la época moderna hubo muchos sueños inventados durante la vigilia pero presentados como un producto onírico, siendo un medio para ejercer la crítica social, religiosa o política, así lo hace Luis Vives en *Somnium Vivis* (1520) donde reivindica la nueva pedagogía humanística, o Quevedo en *El Sueño del Juicio Final* (1607)[651]. Habría que distinguir así entre los visionarios, que se creen sus propios sueños, y los autores de los sueños fingidos que los emplean como recurso literario. Según Burke, apoya esta conclusión el hecho de que las visiones, leídas unas detrás de otras, no dan la impresión de sueños, son demasiado coherentes y no cambian el tema o el escenario, como ocurre a menudo con los sueños, siendo su significado político o religioso coherente y claro, por lo que suenan a alegorías, y algunas de ellas incluso emplean el recurso literario de que el individuo que sueña pregunta el significado de la visión a alguien que se lo explica. Aunque da como probable el hecho de que la lectura del Apocalipsis induzca sueños apocalípticos en algunas personas [652]. La gran mayoría de las personas que entraron en contacton con el demonio lo hicieron a través de sus propios sueños, y estaba muy extendida la creencia en la posibilidad de que se soñara el aquelarre de las brujas. También se pensaba que el diablo provocaba experiencias oníricas[653].

Algunos de estos sueños tuvieron una clara intencionalidad política. Destacarían el *Somnium* de Juan Maldonado sobre los comuneros, el *Sueño de la ciudad en ruinas* que presenta una panorama desolador tras el desastre de la Invencible, la *Coronación y pronóstico de los sueños* del capitán de Diego de Jaramillo de inicios del siglo XVII en plena eclosión del arbitrismo, y el *Sueño político* de Fonseca y Almeida donde critica el

[648]LUCK, Georges, *Arcana mundi*, pp. 299-304.

[649] FRANCO RUBIO, Gloria, *Cultura y mentalidad*.

[650] AMELANG, James, "Durmiendo con el enemigo: el diablo en los sueños", TAUSIET, María, y AMELANG, James, *El diablo en la Edad Moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2004.

[651] FRANCO RUBIO, Gloria, *Cultura y mentalidad*.

[652] BURKE, Peter, "La historia cultural de los sueños", *Formas de historia cultural*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 59-60. También PLANE, Anne Marie, y TUSTLE, Leslie, Dreams and dreaming in the Early Modern World, *Renaissance Quaterly*, 67, 3, 2014.

[653] AMELANG, James, "Durmiendo con el enemigo: el diablo en los sueños", TAUSIET, María, y AMELANG, James, *El diablo en la Edad Moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2004.

gobierno de Felipe IV[654]. También fueron muy famosos en el reinado de Felipe II los sueños de Lucrecia de León. La importancia real de los sueños de Lucrecia radica en la crítica de la España filipina. El monarca aparece como el origen de todos los males: una Iglesia corrupta, impuestos opresivos, falta de justicia, se advierte sobre la inminente destrucción del reino anunciando que los problemas empezarán con la derrota de la Armada (profetizada un año antes) que será seguida por la invasión de los enemigos de España, tanto musulmanes como protestantes, siendo todo ello un castigo divino provocado por la política errónea y las faltas personales de Felipe II. Se llega a presagiar la muerte del rey y de su heredero, la extinción de la dinastía y la llegada de una nueva monarquía que reconquistaría las tierras perdidas ante los musulmanes y volvería a tomar Jerusalén. Los sueños proféticos y las visiones son un medio importante para que las mujeres sean autónomas y detenten autoridad, consigan el apoyo necesario para diversas actividades religiosas y tengan voz en la política civil. Pero eran sospechosas, ya que se creía que la naturaleza supuestamente más débil de la mujer las hacía susceptibles al engaño diabólico[655].

Hubo numerosas profecías[656], muchas de ellas recogidas por Martínez Arancón, entre ellas Arnaldo de Vilanova, *Super factu adventud Antichristi* (siglo XIV), Francisco Vidal y Micón, *Historia de la portentosa vida y milagros del valenciano apóstol de Europa San Vicente Ferrer*, Fray Francisco Colin, *Vida, hechos y doctrina del venerable hermano Alonso Rodríguez*, donde dice "*el don de la profecía y de obrar milagros, aunque por sí sólo no es argumento cierto de santidad, pero acompañado de obras heroicas de virtud la califican de tal suerte que no deja razón de dudar*", Fray Juan Jiménez, *Crónica del B. Fray Pascual Bailón, del orden de S. Francisco*, Fray Luis de San Diego, *Compendio de la vida del beato Fray Miguel de los Santos*, religioso de la descalcez del Sagrado Orden de la Santísima Trinidad, ("*ésta es una de las gracias gratis datas con que suele nuestro Señor favorecer en esta vida a sus siervos, y con ella ilustrados con luz sobrenatural, pueden conocer y alcanzar lo que no puede alcanzar ni conocer el conocimiento natural*"), Juan de la Sal, *Cartas al duque de Medinasidonia*, Fray Pedro de Santiago, *Sermón en la traslación del maestro, apóstol y capitán de las Españas, Santiago*, Lucas Fernández de Ayala, *Historia de la perversa vida y horrenda muerte del Anticristo*. En 1588 Juan de Horozco y Covarrubias publicaba su *Tratado de la verdadera y falsa profecía*[657].

---

[654] AVILES FERNANDEZ, Miguel, *Sueños ficticios y lucha ideológica en el Siglo de oro*, Madrid, Editora Nacional, 1981, Biblioteca de Visionarios, Heterodoxos y Marginados.

[655] KAGAN, Richard L., *Los sueños de Lucrecia. Política y profecía en la España del siglo XVI*, Madrid, Nerea, 1991. También, JORDAN ARROYO, M., *Soñar la historia. Riesgo creatividad y religión en las profecias de Lucrecia de Leon*, Madreid, Siglo XXI, 2007.

[656] MACK, Phyllis, *Visionary women. Ectatic Porphecy in seventeenth century England*, University of California Press, 1992. NICCOLI, Ottavia, *Prophecy and People in Renaissance Italy*. Princeton U.P., 1990.

[657] MARTINEZ ARANCON, Ana, *La profecía*, Madrid, Editora Nacional, 1975, Biblioteca de Visionarios, Heterodoxos y Marginados.

Otra forma de adivinación era la astrología[658], siendo recurrente la distinción entre una astrología natural, es decir, el estudio de la posición y movimiento de los astros de cuya interpretación y observación se pretende predecir el destino, y la judiciaria (pronósticos mediante el uso de horóscopos, almanaques y calendarios). La práctica de la astrología sufrió un rudo golpe cuando la bula *Coeli et Terrae* promulgada por Sixto V en 1585 (aunque en España se aplicaría posteriormente) prohibía "*todas las artes que provienen de los futuros eventos a excepción de aquéllas que por causas naturales necesariamente o frecuentemente se siguen*", lo que hacía lícita la astrología aplicada a la medicina, la agricultura o la navegación, pero convertía en delito la adivinación del estado, condición, duración de la vida por observancia del día del nacimiento, y cualquier cosa atribuida a los astros que fuera fruto del libre albedrío[659].

La hechicería.

Aunque para nosotros sea lo mismo, presenta una gran diferencia con la magia, ya que si ésta pretende saber de las cosas escondidas, la hechicería es definida como "*arte de hacer mal a otros con poder del demonio*", presentando una clara diferencia con la magia, que tan sólo pretende saber de las cosas escondidas. Estos hechizos pueden ser de dos tipos, amatorios o maléficos. Según Vicente Ferrer en *Suma moral para examen de curas y confesores* (1771), los primeros "*usan los hechiceros para inclinar los ánimos de los hombres al amor carnal, inclinándoles a unas personas y divirtiéndoles de otras*", en tanto los segundos pretenden causar algún tipo de mal en las vidas, la salud o las haciendas de los hombres: "*gravísimos daños a los próximos, extrañas y perniciosas enfermedades, homicidios (especialmente de niños), esterilidad, impotencia y odios entre los casados, muerte de ganados, ruina de árboles y sembrados*"[660]. También hay que distinguir las hechiceras de las brujas: "*las brujas no son maléficas como quiera sino con pacto expreso y comercio con el demonio pues le prestan obediencia.. Las otras mujerzuelas que hacen hechizos pero sin pacto expreso con el demonio no son propiamente brujas*"[661].

La práctica de la hechicería estuvo perseguida por la Inquisición española. De hecho, entre 1540 y 1700 fueron procesados 3532 individuos acusados de lo que genéricamente se denomina "supersticiones", el 7,9% de todos cuantos comparecieron ante el tribunal, con una mayor incidencia en las inquisiciones de Logroño (recordemos que

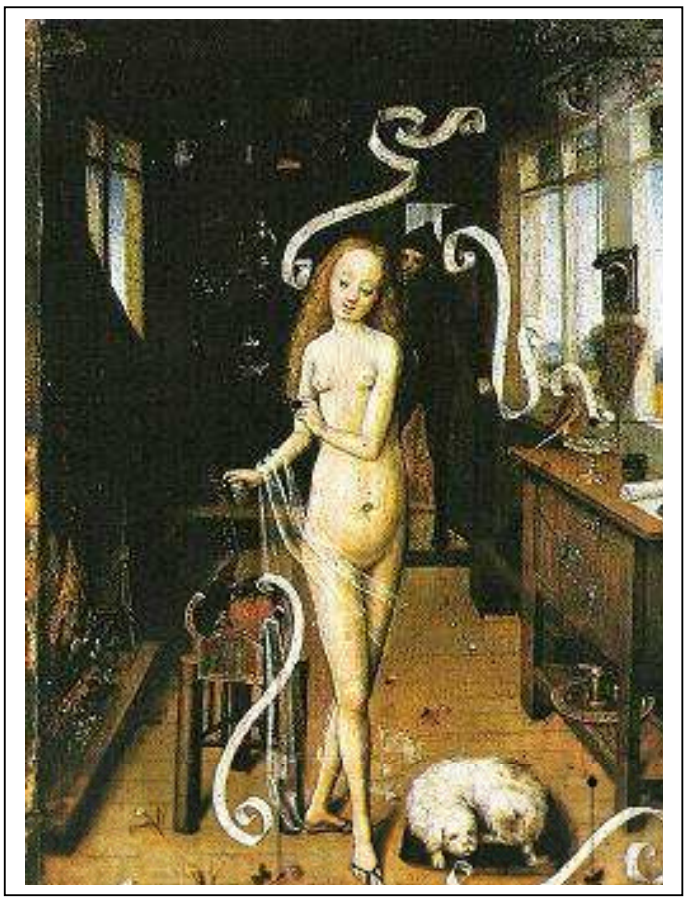
[658] STUCKRAD, K., *Astrología,* Barcelona, Herder, 2005.

[659] MUÑOZ CALVO, Sagrario, *Inquisición y ciencia en la España moderna*, Madrid, Editora Nacional, 1977, pp. 77-80.

[660] FERRER, Vicente, *Suma moral para examen de curas y confesores*, Murcia, Felipe Teruel, 1771, pp. 497-498.

[661] *Súmulas de moral*, Madrid, 1679, p. 245.

abarcaba el país vasconavarro), Zaragoza y Valencia[662]. Todavía entre 1700 y 1820 se encuentran 1384 acusados, la décima parte de los que lo fueron ante el tribunal durante este período, sin encontrar referencias sobre la brujería o el sabbat, aunque persistiendo la creencia en que los magos y las hechiceras son capaces de encontrar soluciones a problemas de salud, dinero, amor y sobre todo de sexo[663]. Podríamos aludir a numerosos trabajos que nos enumeran las técnicas empleadas por magos y hechiceras, pero, posiblemente, el estudio reciente más completo sea el realizado por María Tausiet sobre Zaragoza, empleando como fuente principal la documentación inquisitorial.



Maestro renano, *El sortilegio de amor* (1470). El joven personifica el deseo masculino no saciado. El pavo real simboliza la lujuria. Los objetos de la cómoda las tentaciones del vicio. La joven enciende la llama de la pasión. El corazón ensangrentado evoca el poder de encantamiento de la mujer sobre el aparato psíquico del hombre.

[662] CONTRERAS, Jaime, "Estructura de la actividad procesal del Santo Oficio", *Historia de la Inquisición en España y América*, vol. 2, Madrid, BAC, 1993.

[663] MOLERO, Valérie, *Magie et sorcellerie en Espagne au siécle des Lumoères 1700-1820*, París, Harmattan, 2006, pp. 254-255.

Una actividad muy frecuente era la busca de tesoros ocultos[664], en la que se acudía muchas veces a la ejecución de los círculos o cercos mágicos desde los que se invocaba a los demonios con la finalidad de encontrar tesoros escondidos. Esta doctrina sobre los círculos mágicos era una parte de la magia culta, entre cuyos cultivadores estaba muy extendida la creencia neoplatónica en que desde lo más perfecto hasta lo último que existía en el universo había toda una serie de seres intermedios, el hombre era uno de ellos, pero por encima estaban los *daimones*, que eran innumerables. Estos *daimones* representaban las dimensiones ocultas del mundo, por lo que invocarlos (o llamarlos por su nombre) era sacar a la luz aspectos del universo físico hasta entonces desconocidos. Que dichos espíritus obedecieran a quienes conseguían convocarlos suponía alcanzar el soñado dominio sobre la naturaleza, para lo cual previamente se requería que el mago dominara sus inclinaciones naturales por medio de la castidad, la oración y el ayuno. Los libros de magia, todos ellos prohibidos, insistían en que todo aquel que quisiera entablar relación con los demonios debía encerrarse en un círculo para no encontrar la muerte. El *Libro de san Cipriano*, que parece remontarse al siglo XI, aunque la versión que conocemos es del siglo XVI, señala que "*el círculo mágico puede ser trazado en todos sitios...porque el mago no siempre puede elegir el que más le conviene para la evocación. Si ésta hubiera de hacerse al aire libre, trazará el círculo en la tierra con la punta de la espada o de la varita mágica, pero si la evocación se efectúa en su habitación, o en oitra cualquiera, se valdrá del yeso preparado. Y si el pavimiento fuere de mármol blanco, por ejemplo, donde no se distinguirían bien los trazos dejados por el yeso, puede emplear un trozo de carbón que haya sido purificado antes con el agua de las aspersiones*". La conexión de la astrología con la invocación de espíritus o demonios era muy estrecha, ya que los cuerpos celestes y las almas de los difuntos eran las principales herramientas utilizadas por los nigromantes para conseguir sus fines. También era patente la relación con la numerología, ya que para quienes realizaban círculos mágicos el número de las cosas o los hechos involucrados en sus operaciones revestía en sí mismo gran importancia. El cuatro simbolizaba la totalidad, y el nueve, como triple tres, la idea de perfección, unida a lo espiritual y celeste. Muchas veces los círculos mágicos se empleaban para encontrar tesoros ocultos, custodiados por guardianes míticos que impedían que tales riquezas salieran a la luz, salvo que se conocieran las fórmulas necesarias para desencantarlos. Los custodios de dichos tesoros podían ser sapos y culebras, espíritus femeninos, enanos, gigantes, moros encantados o demonios. Muchos de estos buscadores de tesoros eran clérigos, siendo un lugar común la figura del clérigo nigromante [665].

Un segundo grupo de rituales se refiere a la magia de amor y de sujeción, ya que en la época estaban muy extendidas las prácticas mágicas para hacerse querer por arte de encantamiento. En una sociedad en la que el poder era detentado por los varones, la insistencia en someter a los hombres a través de la magia femenina representaba en el fondo una especie de revancha o de compensación. La función de esta magia amorosa no radicaba en el éxito de sus conjuros, sino que daba rienda suelta a la ansiedad,

664 Para Alemania, DILLINGER, Johannes, y FELD, Petra, Treasure-Hunting: a magical motif in law, folklore and mentality Wuttemberg 1606-1770, *German History*, 20/2, 2002.

665 TAUSIET CARLES, María, *Abracadabra omnipotens. Magia urbana en Zaragoza en la Edad Moderna*, Madrid, Siglo XXI, 2007, pp. 39-77.

proporcionaba una salida a la desesperación y proporcionaba un apoyo emocional entre miembros de un mismo sexto. La solidaridad y complicidad femeninas se transmitía a través de todo un enjambre de expertas en este tipo de encantamientos, y muchas veces la magia amorosa no tenía como objeto atraer sexualmente a los varones requeridos, sino restablecer la paz entre maridos y mujeres. Si éstas buscaban mantener o incrementar el afecto de los hombres, éstos deseaban infundir una fuerte pasión erótica en aquéllas para poseerlas carnalmente en el menor plazo posible. Los hombres pretendían gozar de la mujer elegida sin compromiso alguno, las mujeres tenían como finalidad el matrimonio. Una de las fórmulas más utilizadas era la suerte de las habas, normalmente 18, en dos puñados de nueve. Así, tras el recitado de un conjuro haciendo referencia al corazón de la persona deseada, el adivino arrojaba 16 habas guardadas en sus manos y escupía las dos restantes, si caían cerca una de la otra se consideraba una prueba de que el amor de la persona invocada sería correspondido. También se empleaba la magia de semejanza (el fuego) y de contacto (cabellos, uñas, sangre menstrual). Se invocaba también a seres celestiales e infernales, las almas del purgatorio, determinados santos como santa Marta, santa Elena y san Cristóbal, Satanás, la Celestina o María de Padilla (la amante de Pedro el Cruel), a quien se la imaginaba en cuadrilla acompañada de numerosos diablos (destacando el Cojuelo) y de Marta la mala. De las ánimas invocadas, las más populares eran las de os ahorcados, ya que se suponía que aquéllos que morían violentamente permanecían largo tiempo ligados al mundo terrenal, especialmente a su cadáver, irreductible a los ritos funerarios de apaciguamiento, de ahí el interés de muchos conjuradores por conseguir cualquier objeto que hubiera estado en contacto con los ahorcados, o partes de su cuerpo como dientes, dedos o huesos [666].

La documentación inquisitorial nos revela que casi todas estas prácticas están realizadas por mujeres, pertenecientes a las clases populares, normalmente amas de casa, pero muchas veces costureras, hilanderas, vendedoras y tejedoras. Estas celestinas sirven a menudo como punto de enlace entre las vecinas de los diferentes barrios y localidades cuando se las llama para solucionar algún problema sentimental, a menudo se trata de la infidelidad de algún marido, pero también se catúa para arreglar una boda o hacer venir a un amante desaparecido. Su edad oscila entre los 30 y los 50 años, casadas o viudas de extracción social modesta, aunque no faltan aprendizas de veinte años que se están iniciando, si bien a partir de los 60 años el status de la hechicera se degrada y es más considertada como una bruja, su mala fama se extiende entre los vecinos y las dudas caen sobre ella[667].

Pese al tópico que afirma que la magia lucrativa es masculina, y la amorosa femenina, la misma obsesión monetaria apreciamos en este último caso. El espíritu mercantil se trasluce en el lugar ocupado por el diablo, que aparece casi siempre en forma de perros o gatos o con la apariencia de un hombre apuesto, siendo invocado por aquéllos que lo necesitan para sus fines, tratándose de un auténtico intercambio de bienes basado en

[666] TAUSIET CARLES, María, *Abracadabra*, pp. 79-132.

[667] SANCHEZ ORTEGA, María Helena, *Ese viejo diablo llamado amor. La magia amorosa en la España Moderna*, Madrid, UNED, 2004, pp. 156-157.

la reciprocidad: se le proporciona comida, zapatos o monedas a los demonios, y éstos han de cumplir con su trabajo. Si los testimonios obtenidos bajo tortura nos ofrecen una imagen horrenda y animalesca del diablo, cuando no se emplea ésta la visión es mucho más amable. La noche es la gran protagonista del tiempo mágico, y las afueras de los núcleos de población los lugares privilegiados. De los edificios urbanos, destacan las casas particulares y conventos, y las iglesias, auténticos centros de peregrinaje y aprovisionamiento para los adeptos a la magia (cera, hostias, agua bendita)[668].

Finalmente, nos encontramos con los saludadores, que pretenden sanar algunas enfermedades sin emplear medicinas, siendo muchos los autores de la época que se ocupan de ellos. Torquemada, por ejemplo, muestra cómo parece que tienen un especial don de curar las mordeduras de los perros rabiosos y evitar que puedan hacer daños a gentes y ganados, conociéndose por tener la rueda de Santa Catalina impresa en el paladar o en otra parte de su cuerpo, aunque, en opinión del autor "*es cosa de ver y oir sus oraciones y conjuros, sus palabras torpes y groseras y mal compuestas, que algunas veces bastan para provocar a risa a todos los que las oyen, y con todo esto, parece que aseguran a los que por ellas son saludados...por la mayor parte (como Fray Francisco de Victoria dice) son gente baja, perdida y aún de mal ejemplo de vida, y que se alaban de más de lo que saben y pueden; y algunos dicen que entrarán en un horno ardiendo sin peligro ninguno de quemarse*"[669]. No serán los saludadores los únicos que pretenden garantizar la salud, ya que aún en el siglo XVIII encontramos a numerosos curanderos, hombres y mujeres (frente a la condición masculina casi unánime de los primeros), su capacidad de soñar y de realizar maleficios y también de revocarlos[670].

Hay una serie de elementos comunes a todas las prácticas mágicas y hechiceriles. Nos encontraríamos, en primer lugar, con un fuerte grado de contaminación religiosa, puesto que los elementos utilizados por la Iglesia en sus ritos, las pautas seguidas en los rezos y la forma de dirigirse a Dios y los santos reaparecen en los conjuros. Las hechiceras buscan la ayuda de santa Elena, santa Marta, san Silvestre, la Virgen y Jesucristo en los asuntos amorosos. Se tiene como costumbre comenzar los conjuros invocando la ayuda de san Pedro, san pablo, o la Trinidad. Es muy repetida la aparición de los números nueve o tres, lo que recuerda los novenarios o la trinidad. Estas oraciones suelen tener una invocación inicial, dirigida a la Santísima Trinidad, los tres santos de mayor devoción (Pedro, Pablo y Santiago) o una tríada diabólica formada por Satanás, Barrabás y Belcebú. Un cuepro narrativo, en el que se evoca la circunstancia que se quiere provocar (la llegada del galán, su fidelidad, su pasión adormecida o generosidad, etc) y en el que se relata algún hecjho que pueda ayudar a la imaginación de la profesional o la mujer que efectúa el rito a entrar en situación. Y un estribillo final que actúa como resumen y culminación de la emoción que se quiere provocar[671].

---

[668] TAUSIET CARLES, María, *Abracadabra*, pp. 202-208.

[669] TORQUEMADA, Antonio de, *Jardín de flores curiosas*, p. 324.

[670] MOLERO, Valérie, *Magie et sorcellerie en Espagne au siécle des Lumières*, París, Harmattan, 2006, p. 148.

[671] SANCHEZ ORTEGA, María Helena, *Ese viejo diablo*, p. 195.

Es evidente, asimismo, una fuerte limitación imaginativa: los instrumentos se limitan al entorno cotidiano y se componen de animales domésticos, herramientas de cocina, comedizos y bebedizos fabricados con polvos o hierbas, y algún filtro en el que intervienen los fluidos mágicos procedentes de las partes del cuerpo más denostadas por la iglesia, como la sangre menstrual, el semen o el vello de las partes pudendas. Se emplean gatos, gallinas y sapos, velas o candelas de distintos colores sobre todo verdes y amarillas, hierbas especialmente olorosas (culantro, ruda y granos de helechos), residuos corporales, amuletos (la piedra imán es el principal), sal, vinagre, aceite, aguardiente.

El éxito y la capacidad de convencimiento se debe sobre todo a la fuerza de la palabra, ya que lo que realmente impresionaba era todo el ritual con que la hechicera envolvía el conjuro, la personalidad de la misma, su carisma y su imaginación para sugestionar al cliente. Las hechiceras españolas poseían un acervo común de conocimientos mágicos, transmitido de generación en generación, existiendo una situación de profesionalidad, en el sentido de que la mayor parte de las hechiceras se dedicaban de una forma continuada y específica a las prácticas mágicas. Pero la pervivencia y comunidad de estos ritos es compatible con una gran flexibilidad con la que las hechiceras utilizaban sus ritos y sus conjuros. Hay en los mismos una serie de elementos fijos que aparecen y reaparecen, tales los conjuros introductorias (en casi todas partes se repite el encabezamiento por san Pedro, por san Pablo y por el Espíritu Santo, que imita las técnicas de la Iglesia oficial), estribillos que se repiten (como en la oración a Santa Elena, *que no pueda comer/vivir, ni dormir/estar ni reposar/hasta que me venga a buscar*) y la invocación ritual final (*ansias le daréis/que no le dejéis reposar/hasta que me venga a buscar/dándome lo que tuviere/y diciéndome lo que supiere*)[672].

La brujería: las interpretaciones.

Si las prácticas mágicas y hechiceriles han sido una constante en la historia humana, la brujería, en sentido estricto, solamente se dio en Europa y sus prolongaciones coloniales entre los siglos XV y XVIII. Implica dos conceptos: la hechicería (todas las brujas son hechiceras) y el pacto con el demonio (por lo que no todas las hechiceras son brujas) formalizado en una ceremonia secreta denominada en todas partes sabbat, y en España aquelarre[673].

---

[672] SANCHEZ ORTEGA, María Helena, *La Inquisición y los gitanos*.

[673] Sobre el ambiente cultural CAMERON, Ewan, *Enchanted Europe. Superstition, Reason and Religión 1250-1750*, Oxford, University Press, 2010. Amplia selección de textos en MAXWELL STUART , P.G. (ed.), *The occult in Early Modern Europe. A documentary history*, Londres, Mac Millan Press, 1999. Un estado de la cuestión, SALER, M., Modernity and enchantment: a historiographic review, *American Historical Review*, 3, 2006. Aunque la bibliografía sea inabarcable y se incremente continuamente, síntesis recientes: BEVER, Edward, *The Realities of Witchcraft and Popular Magic in Early Modern Europe. Culture, Cognition, and*

Es innegable que el estudio de la brujería ha alcanzado en los últimos tiempos una gran dimensión, tanto desde el punto de vista cualitativo como cuantitativo, hasta el punto de que la ingente bibliografía existente sobre el tema es, sencillamente, inabarcable, aunque en el caso concreto español tal avance haya sido limitado por una serie de debilidades, señaladas por García Cárcel, tales la servidumbre con respecto a la fuente inquisitorial, y especialmente las relaciones de causas de fe, lo que ha llevado a centrarse en los siglos XVI y XVII. Por otro lado, un cuantitativismo demasiado rígido ha llevado a defender la tesis de la presunta benevolencia hacia las brujas (que no se debe a un mayor racionalismo inquisitorial, sino a que en el proceso de la transición del feudalismo al capitalismo, en España no dominaron los intereses procapitalistas de ruptura con la tradición arcaica que habría en otros países europeos y cuyo coste en Europa fue una caza de brujas atroz pero que fue la que hizo posible el salto cualitativo hacia el triunfo de la burguesía moderna). Finalmente, hay una gran obsesión regionalista, preocupada por la elaboración de presuntos modelos etnológicos dentro del territorio español[674].

Sea como fuere, esta explosión no ha podido evitar, antes al contrario, que si el conocimiento de las dimensiones globales del fenómeno esté bien delimitado, existan, sin embargo, grandes divergencias desde el punto de vista interpretativo. Durante los siglos XVIII y XIX predominaría lo que podemos llamarla tradición racionalista y liberal, según la cual, simplemente, no existirían las brujas, y todo sería un producto de los miedos de los clérigos, ofreciéndonos una visión muy negativa, a la vez que exagerada, del papel de la Inquisición en la caza de brujas. Henry Charles Lea, por ejemplo, en obras tales *A History of the Inquisition of the Middle Ages* (3 vol., 1888), o *The Inquisition of Spain* (4 vol., 1906–7), señala que fue fruto de la histeria de teólogos y juristas, y el argumento más notable que aduce en apoyo de su tesis es la actitud de la Inquisición española, que desde el momento en que abandonó la persecución de las brujas, las mismas dejaron de existir en nuestro país. Roy Porter señala al respecto cómo los cambios intelectuales habidos en el siglo XVIII provocaron que en las élites los hechos atribuidos a brujas y demonios fuesen considerados imposibles por su naturaleza, improbables y supersticiosos, siendo primero desacreditado y luego ridiculizado todo el mundo mental asociado con la caza de brujas, aunque ello no impidió que lo oculto y lo sobrenatural siguiera sobreviviendo en el arte y la literatura dieciochescos, floreciendo nuevamente durante el Romanticismo[675].

Ya en el siglo XIX surge la tradición romántica[676], que cree plenamente en la realidad del fenómeno, y que, en líneas generales, considera el fenómeno brujeril como un

---

Everiday life, Londres, Mac Millan, 2008. PAVLAC, Brian Alexander, *Witch hunts in the western world*, ABC-Clio, 2009.

[674] GARCIA CARCEL, Ricardo, "Prólogo", TAUSIET CARLES, María, *Ponzoña,* pp. 7-8, 12.

[675] PORTER, Roy, "Witchcraft and magic in Enlightenment, Romantic and Liberal thought", *The Athlone. The Athlone History of Witchcraft and magic in Europe, vol. 5: The Eighteenth and Ninenteenth centuries*, Londres, 1999.

[676] Muy bien expuesta en COHN, Norman, *Los demonios familiares de Europa*, Madrid, Alianza, 1980.

residuo de cultos cuyo origen se pierde en la noche de los tiempos, y que el cristianismo no pudo eliminar. El primero en formular esta idea fue el historiador alemán Jarcke en 1828, seguido del francés Jules Michelet en *La sorcière* (1862)(edición española en *La bruja*, Barcelona, 1984), para el cual la brujería era una protesta de los siervos medievales contra el orden social, y se imagina a éstos reuniéndose secretamente por la noche para bailar antiguas danzas paganas. El sabbat se convertiría, de este modo, en un desafío ritual contra el orden social existente. Pero quien revestiría de todo un ropaje científico a esta idea sería la arqueóloga inglesa Margaret Murray en sus obras *The Witch-Cult in Western Europe* (1921)(trad. Esp. *El culto de la brujería en Europa Occidental*, Madrid, 1983) y *God of the Witches* (1933). Su tesis nos muestra cómo hasta el siglo XVII Europa conservó el culto de Dianus o Janus, divinidad cornuda de dos caras que encarnaba las ideas del morir y del renacer, y en los cultos aldeanos el dios estaba representado por aquel personaje con cuernos que presidía las asambleas de brujas, siendo tomado este personaje por los inquisidores como el mismísimo diablo o una representación de él, por lo que la brujería aparecería ante sus ojos como un culto satánico. En cierta medida, los trabajos de Carlo Ginzburg, comenzando por su *I benandanti* (1966), pueden ser incluidos en el seno de esta corriente, aunque los argumentos del autor sean mucho más sofisticados[677].

Estas posturas, con matices, son mantenidas por algunos historiadores franceses. Para Chaunu la recristianización del mundo rural provocó una reacción defensiva de la vieja cultura mágica. Le Roy Ladurie piensa que la brujería es la religión de las masas rurales alienadas de la cultura urbana, y los sabbats eran verdaderas reuniones que constituían una revuelta simbólica de los campesinos. De hecho, como señala Delumeau, el mantenimiento en el universo cristiano de ritos heredados del paganismo es un fenómeno universalmente constatado. Los campesinos vivían inmersos en una civilización mágica, conocían mal el cristianismo y lo mezclaban con prácticas paganas heredadas, magia que tenía sus propias leyes: la del contacto, la de la semejanza, y la del contraste [678].

Otro enfoque del tema viene dado desde el punto de vista de la historia social. La misma no se plantea tanto si las brujas existieron efectivamente o no, cuanto el análisis de las acusaciones que pesaban sobre las mismas. Los pioneros de esta corriente, serían Keith Thomas en *Religión and decline of Magic* (1971) y Alan Macfarlane, con su *Witchcraft in Tudor and Stuart England* (1970) que en su obra señalaron en Inglaterra la coincidencia entre surgimiento de la caza de brujas y las crisis existentes en el interior del medio rural que hicieron necesaria la busca de un chivo expiatorio, siendo la brujería un producto de las tensiones internas de las comunidades rurales. Esta línea interpretativa sería seguida por otros autores de estudios regionales, tales H.C. Erik Midelfort en *Witch-Hunting in South-Western Germany, 1562-1684* (1972) y E. W.Monter en *Witchcraft in France and Switzerland: the Borderlands during the Reformation* (1976), jugando los rumores y las falsas denuncias un papel importante en la caza de brujas[679].

---

[677] Seguirá con la cuestión en GINZBURG, Carlo, *Historia nocturna. Un desciframiento del aquelarre*, Barcelona, Muchnik, 1991.

[678] FAJARDO SPINOLA, *Hechicería y brujería en Canarias en la Edad Moderna*, Las Palmas, 1992.

[679] STEWART, Pamela J. y STRATHERN, Andrew: *Brujería, hechicería, rumores y habladurías***.** Madrid, Akal, 2008.

La historia de las ideas nos muestra cómo la brujería es un compendio de conceptos desarrollados a través de los siglos, combinando el análisis de los autores de obras demonológicas, y el del contexto teológico y filosófico en el que se movieron los mismos. El principal representante sería el inglés Stuart Clark, especialmente *Thinking with demons. The idea of witchcraft in Early Modern Europe* (1997), donde nos muestra cómo los demonólogos tomaron postura en muchas parcelas de los debates intelectuales: en filosofía natural, trabajaron con una notable amalgama de conocimientos aristotélicos y de la teoría de la magia natural, en historia expusieron su interpretación apocalíptica y profética; su visión de las desviaciones religiosas derivaba de su interpretación de la providencia y su preocupación por el primer mandamiento; y su pensamiento político de su visión mística y casi sacerdotal de la magistratura y del poder carismático. Brian Levack, por su parte, en *The witch hunt in Early Modern Europe* (2º edición, 1995, trad.esp. 1995), nos desarrolla lo que él denomina el concepto acumulativo de brujería, compuesto de los siguientes elementos: el demonio, el pacto con el demonio, el aquelarre, los vuelos, y las metamorfosis, conceptos todos ellos de origen muy antiguo, pero que acabaron fundiéndose en el siglo XV, y los distintos tratados brujeriles contribuirían a su difusión entre las élites cultivadas.

Por último, la historia de género considera el estudio de la brujería y de la caza de brujas como una parte del estudio de la historia de la mujer, especialmente la historia de la violencia social y sexual contra la misma. Esta línea sería inaugurada por Barbara Ehrenreich y Deidre English, y sería continuada por autoras tales Pennethorne Hugues (considera la brujería como el primer movimiento antifeminista de los tiempos modernos), Selma Williams (la define como "una guerra contra las mujeres") Rosemary Ruether (la sociedad patriarcal veía en la mujer joven un instrumento de la cultura masculina, pero la mujer de más edad era autónoma desde el punto de vista sexual, y ya no era la víctima de los deseos masculinos sino una iniciadora), y Lucienne Roubin, Michelle Rosaldo, Rayna Reiter y Susan Hardin, que explican la brujería como una manifestación extrema de la lucha intestina entre las mujeres (hermanas solteras frente a esposas jóvenes) dentro del círculo familiar en pos de la autoridad doméstica. Probablemente la mejor representante de esta corriente en la actualidad sea Lyndal Roper, autora de *Oedipus and the Devil. Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe* (1994). En su opinión, la bruja es la encarnación de la envidia, de la que hay una gran obsesión en los siglos XVI y XVII, quizás por comenzar por entonces el proceso de formación de las élites rurales. "*Entre estos conflictos emocionales resultan especialmente importantes las tensiones entre mujeres mayores e infértiles y mujeres más jóvenes. Muy a menudo las acusaciones de brujería surgían durante el período de puerperio, cuando una mujer había dado a luz. Una y otra vez se realizaron acusaciones de este tipo durante los procesos por brujería. Como las madres jóvenes se tenían en tan alta consideración, y se las agasajaba con fiestas y regalos tras el parto, y se respetaba su bienestar y nutrición, ellas contaban con ser el blanco de envidias y preveían por ello ataques de las brujas...las mujeres casadas jóvenes y fértiles resultaban ciertamente envidiables...se pensaba que las brujas eran destructoras*

envidiosas de todo lo bueno, marchitando la fertilidad en el mundo natural humano debido a la acerba envidia que sentían"[680] .

El discurso teórico.

Pero la idea sobre la realidad o no de la brujería, sería un fenómeno muy debatido, oscilando los contemporáneos entre lo que García Cárcel llama tesis nominalista, que se remontaba a San Agustín, y realista, más cercana a Tomás de Aquino[681]. Es cierto que en la Antiguedad Clásica se halla documentada la creencia de que ciertas mujeres (denominadas lamias o striges) eran capaces de transformarse a voluntad y convertir a los demás en animales, realizaban vuelos nocturnos y se introducían en los sitios más recónditos, se hacían incórporeas, fabricaban hechizos para hacer amar o aborrecer a una persona, y tenían conciliábulos nocturnos en los que consideraban a la noche, Hécate y Diana como divinidades auxiliadoras y a las que invocaban[682]. Y a dichas lamias, "*de quienes las fábulas narran que raptan a los niños y los cortan en pedazos*", alude Isidoro de Sevilla en el libro VIII de las *Etimologías*, así como a los íncubos que cohabitan con mujeres[683]. Pero no lo es menos que no encontramos nada parecido a pacto con el demonio, y la línea predominante en la Alta Edad Media va a ser el escepticismo agustiniano, reflejado en *De Civitate Dei*, donde el autor muestra cómo en Italia "*oimos hablar de ciertas mujeres, mesoneras de profesión, que imbuidas de aquellas malas artes dando de comer queso a los viajeros que querían, luego los convertían en jumentos, que servían para transportes*", es decir, una historia muy similar a las narradas por Luciano y Apuleyo. Agustín se muestra muy dubitativo y cree que en realidad el demonio sume a los hombres que dicen haber experimentado estas sensaciones en una situación de ensueño imaginativo durante la cual se dan como vividos muchos episodios que nunca han sucedido realmente [684].

---

[680] ROPER, Lyndal, "Prólogo. Envidia", TAUSIER CARLES, María, y AMELANG, James*, Accidentes del alma*, Madrid, Abada, 2009. Más extensamente, ROPER, Lyndal, *Witch Craze. Terror and Fantasy in Baroque Germany*, New Haven, Yale U.P., 2004.

[681] Un buen resumen en CARO BAROJA, Julio, "Witchcraft and Catholic Theology", en ANKARLOO, Bernard, y HENNIGSEN, Gustav, *Early Modern European Witchcraft*. *Centres and peripheries*, Oxford, 1990.

[682]. CARO BAROJA, Julio, Las *Brujas y su mundo,* 7ºedición Madrid, Alianza, 1984, p. 62, *Ritos y mitos equívocos*, Madrid, Istmo, 1974, pp. 217ss.

[683]. SEVILLA, Isidoro de, *Etimologías. Edición bilingue, I (libros I-X)*, traducción de José Oroz Reta y Manuel A. Marcos Casauero, Madrid, BAC, 1982, p. 737.

[684]. CARO BAROJA, Julio, *Brujas*, p. 67.

Este escepticismo llegará a su punto culminante en el celebérrimo *Canon Episcopi*, falsamente atribuido al concilio de Ancyra del 314, donde se menciona cómo "*ciertas mujeres criminales, convertidas a Satán...seducidas por las ilusiones y fantasmas del demonio, creen y profesan que durante las noches, con Diana, diosa de los paganos o con Herodiade, e innumerable multitud de mujeres, cabalgan sobre ciertas bestias y atraviesan los espacios en la calma nocturna, obedeciendo a sus órdenes como a las de una dueña absoluta*". Parece ser un texto apócrifo, ya que no se encuentra en ninguna colección sino a partir del siglo IX (fragmentos de capitulares de Carlos el Calvo de 872, tratado de Regino, abad de Prum, redactado antes de 899), si bien es muy conocido desde el siglo XI: a inicios del mismo lo recoge en sus *Decretales* Burcardo, obispo de Worms, más adelante aparece en Ivo de Chartres y en el *Decretum* de Graciano. Juan de Salisbury, en *Policraticus*, muestra cómo: "*el espíritu maligno, con permiso de Dios, dirige su malicia a que algunos crean falsamente real y exterior, como ocurrido en sus cuerpos, lo que sufren en la imaginación y por falta propia. Así, afirman los tales que una Noctiluca o Herodiade convoca como soberana de la noche asambleas nocturnas en las que se hace festín y se libran los asistentes a toda clase de ejercicios y donde son castigados unos y otros recompensados según sus méritos. Creen también que ciertos niños son sacrificados a las lamias, cortados en trozos y devorados con glotonería, después echados y por misericordia de la presidenta vueltos a sus cunas...no hay que olvidar que a quienes tal ocurre es a unas pobres mujercillas y a hombres de los más simples y poco firmes en su fe*" [685].

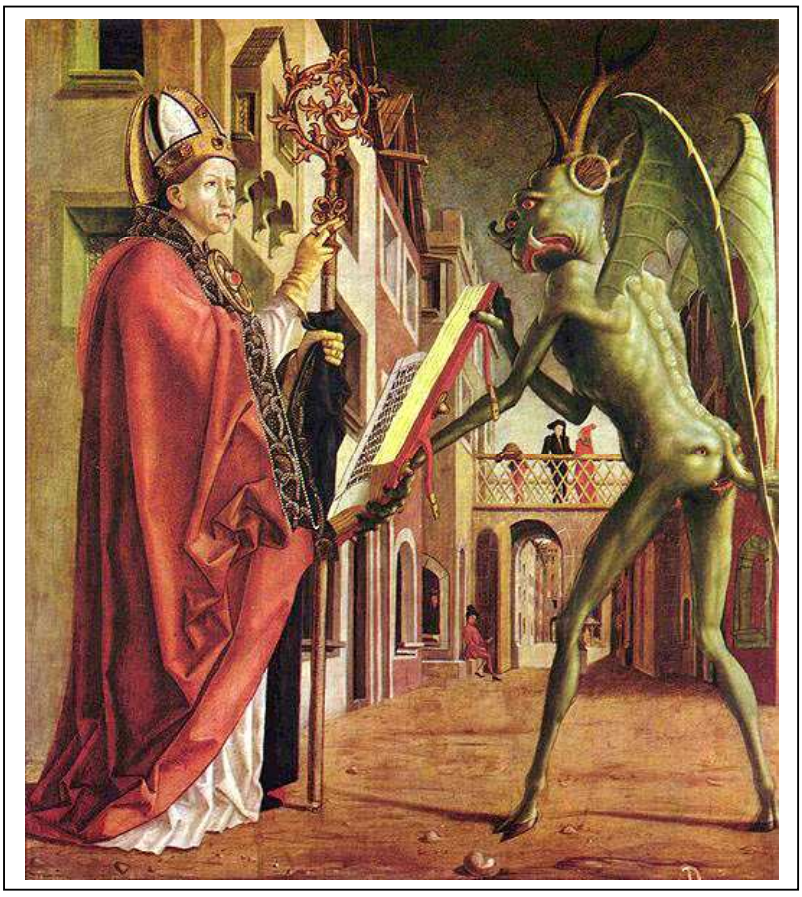
A partir del siglo XIII, sin embargo, se inicia una tendencia contraria, y comienza a aceptarse la realidad de las brujas y sus maleficios, creencia que en el siglo XV ya es algo generalizado, como lo revela la bula, tristemente famosa, *Summis desiderantibus affectibus*, promulgada en Roma el 5 de diciembre de 1484:

"*Hace poco que ha llegado hasta nuestros oidos, no sin causarnos gran dolor, que en algunas regiones de la Germania superior, e igualmente, en las provincias, ciudades, territorios, distritos y diócesis de Maguncia, Colonia, Tréveris, Salzburgo y Bremen, muchas personas de ambos sexos, olvidando su propia salvación, y desviándose de la fe católica, se han entregado a los demonios íncubos y súcubos, y mediante encantamientos, conjuros y otras infamias supersticiosas y excesos mágicos, hacen perecer, ahogarse y desaparecer la descendencia de las mujeres, los animalitos, las mieses de la tierra, las uvas de las viñas y los frutos de los árboles. E igualmente los mismos hombres, mujeres, ganado mayor y menor y demás animales de todas clases, las viñas, los setos, las praderas y los pastos, las mieses y granos y las legumbres. Afligen y torturan a los hombres y mujeres, los animales de carga, los rebaños de ganado mayor y menor, con males y tormentos crueles internos y externos. Impiden fecundar a estos mismos hombres, y concebir a estas mismas mujeres, a los esposos y esposas pagarse mutuamente el débito matrimonial. Y reniegan la fe misma que recibieron con el santo bautismo con una fe sacrílega. No temen cometer ni perpetrar un gran número de otros crímenes y sacrilegios*

[685] CARO BAROJA, Julio, *Brujas*, pp. 83-90.

infames por instigación del enemigo del género humano, para poner en peligro sus almas, ofender a la divina majestad y dar escándalo y pernicioso ejemplo a muchos" ([686]).

A finales del siglo XV, los europeos cultos pensaban que las brujas pactaban con el demonio y se reunían con otras en los aquelarres, pero éstas eran creencias de las clases dirigentes y no del pueblo llano. De hecho, el modelo teórico de brujería se forma sobre la base de una serie de creencias que durante mucho tiempo existieron por separado, pero que entre los siglos XIV y XV se fusionaron en un paradigma común. Es lo que Levack denomina "concepto acumulativo de brujería". Estas ideas son las siguientes: De este modo, las ideas que se fusionaron en el concepto acumulativo de brujería[687], son las siguientes: en primer lugar, el demonio, que ya es un viejo conocido nuestro.



Michael Pacher, *San Agustín y el pacto con el demonio* ca. 1475.

[686] Incluida en KRAEMER Y SPRENGER, *El martillo de las brujas para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza*, traducción de Miguel Jiménez Monteserín, Madrid, Ediciones Felmar, 1976, Col. Abraxas, pp. 599-600.

[687] LEVACK,Brian P., *La caza de brujas en la Europa moderna*, Madrid, Alianza, 1995.

En segundo término, el pacto con el demonio, que ya encontramos en los escritos de san Agustin y que se difunde en los siglos XII y XIII, cuando se traducen muchas obras de magia griegas y árabes. La condena de este tipo de magia fue obra de los teólogos escolásticos, como Eymerich [688]. Un ejemplo de este pacto nos lo da Collin du Plancy, de un tal Jean Pérez que fue detenido por la Inquisición, sacándolo a su vez de la obra de Llorente [689].

En tercer lugar, el aquelarre, cuya imagen tiene su origen en las invectivas lanzadas contra los herejes por los monjes en los siglos XI y XII, que a su vez se inspiraron en la imagen que los romanos se hicieron de los primitivos cristianos (que practicaban el infanticidio caníbal y el incesto), la imagen de los herejes desarrollada por la patrística que sería seguida por autores medievales (como el bizantino Psellos, que, hablando de los herejes euquitas, dicen que se reunen, violentan a todas las mujeres que encuentran sean hermanas o hijas, y cuando nacen los niños fruto de esas uniones, vuelven a reunirse, hieren sus carnes con dagas, recogen su sangre, les queman, y mezclan la sangre con las cenizas formando una masa que echan a las comidas)[690], la convicción de que los herejes se reunían en secreto, y la interpretación realizada acerca del contenido doctrinal de la herejía (los cátaros, por ejemplo, eran dualistas). A finales del XII e inicios del XIII se ha construido un estereotipo del hereje como adorador secreto del diablo, nocturno y sexualmente promiscuo, reflejado en la bula rama *Vox in rama* de 1233[691].

El primer caso en el que se fusionan la herejía y el maleficium son el juicio de Alice Kytler en Irlanda (1324-1325), que sería seguido por el de Stedelen, en la localidad suiza de Boltingen. El juez del caso, Peter de Greyerz, se lo contaría luego a Nider[692]. A lo largo del siglo XV tendrían lugar en Arras, el Delfinado y Suiza una serie de juicios en los que los acusados confiesan tener relaciones con el demonio en el sabbat, el diablo aparece como socio dominante y no como sirviente[693]. Según Muchembled, el mito del aquelarre cobró importancia a partir de los años 1428-1430 bajo el doble impacto de una ola de procesos de brujería y del florecimiento de una literatura inspirada por ellos, situándose el epicentro de este movimiento en las regiones alpinas en relación directa con las acusaciones a los valdenses, con proliongaciones hacia los Países Bajos (como el proceso de Arras de 1460)[694].

---

[688] COHN, Norman, *Los demonios familiares de Europa*, Madrid, Alianza, 1980.

[689] COLLIN DU PLANCY, *Dictionnaire infernal*, París, P. Mongie, 1818, vol. 2, pp. 133ss.

[690] PSELOS, Miguel, "Sobre la actividad de los demonios", *Opúsculos*, p. 85.

[691] COHN, Norman, op. cit., pp. 52-54.

[692] COHN, Norman, op. cit., pp. 255-262.

[693] COHN, Norman, op. cit., p. 294.

[694] MUCHEMBLED, Robert, *Historia del diablo,* p.57.

En cuarto lugar, los vuelos. La convicción de que las brujas podían volar tiene como fuentes la creencia, que se remonta a la época clásica, de que las mujeres de noche se transformaban en lechuzas o strigae, que acostumbraban a devorar niños, también llamadas lamiae, en referencia a una reina de Libia amada de Zeus que sorbía la sangre a los niños en venganza de que Hera había asesinado a los suyos. Se encuentran testimonios literarios al respecto en Horacio (*Epodos* V y *Sátiras* I 8) o Lucano (*Farsalia* VI 58).

Hay una segunda creencia según la cual las mujeres salían de noche en una cabalgata junto con Diana, asociada a la luna y la noche, e identificada a menudo con Hécate, diosa de la magia y del mundo subterráneo. En Alemania Diana se identificaba con Holda, en Francia e Italia con las señoras de la noche. No obstante, hasta el siglo XIV todas estas creencias eran consideradas ilusorias, basándose en el *Canon Episcopi*, que menciona cómo "*ciertas mujeres criminales, convertidas a Satán...seducidas por las ilusiones y fantasmas del demonio, creen y profesan que durante las noches, con Diana, diosa de los paganos o con Herodiade, e innumerable multitud de mujeres, cabalgan sobre ciertas bestias y atraviesan los espacios en la calma nocturna obedeciendo a sus órdenes como a las de una dueña absoluta*"[695]. San Juan Damasceno, por su parte, alude a striges que vuelan por las noches y entran en las casas, pero sin dar crédito a estas afirmaciones[696]. Pero en la Baja Edad Media las señoras de la noche pasaron a cometer infanticidios, en tanto su cabalgata a lomo de aninales se transformaba en un vuelo aéreo, ideas que ya encontramos en Juan de Salisbury y que se completa en el siglo XV.

Finalmente, las metamorfosis: las brujas se transformaban en lobos y otros animales. Esto tiene a su vez un origen muy antiguo: Apuleyo en *El asno de oro* III 21-28, nos muestra a la hechicera Pánfila, que, tras untarse una pomada, se convierte en buho.

Cuando el estereotipo quedó perfectamente establecido en el siglo XV, fue la literatura la que se encargó de transmitir estos conocimientos, empezando por el *Malleus maleficarum*, y todos estos tratados consiguieron que la élite culta tomara conciencia del problema y se convenciera de su realidad. Pero para que la caza de brujas masiva tuviera éxito, era necesario que las clases bajas se hicieran alguna idea de la naturaleza diabólica del delito. Si la Iglesia altomedieval había defendido la clemencia para aquellos que se dedicaran a las prácticas mágicas, desde fines del siglo XII su actitud se modificó debido al surgimiento de las herejías cátara y albigense y una voluntad creciente de cristianización actualizada por las órdenes mendicantes. A partir del siglo XIV la intervención de la Inquisición contra la brujería se va precisando, aumentan los procesos a lo largo del siglo XV, y se multiplican los escritos que impulsan a la represión [697]. Y a inicios del siglo XVI algunos artistas alemanes desarrollan la interpretación iconográfica de la bruja[698].

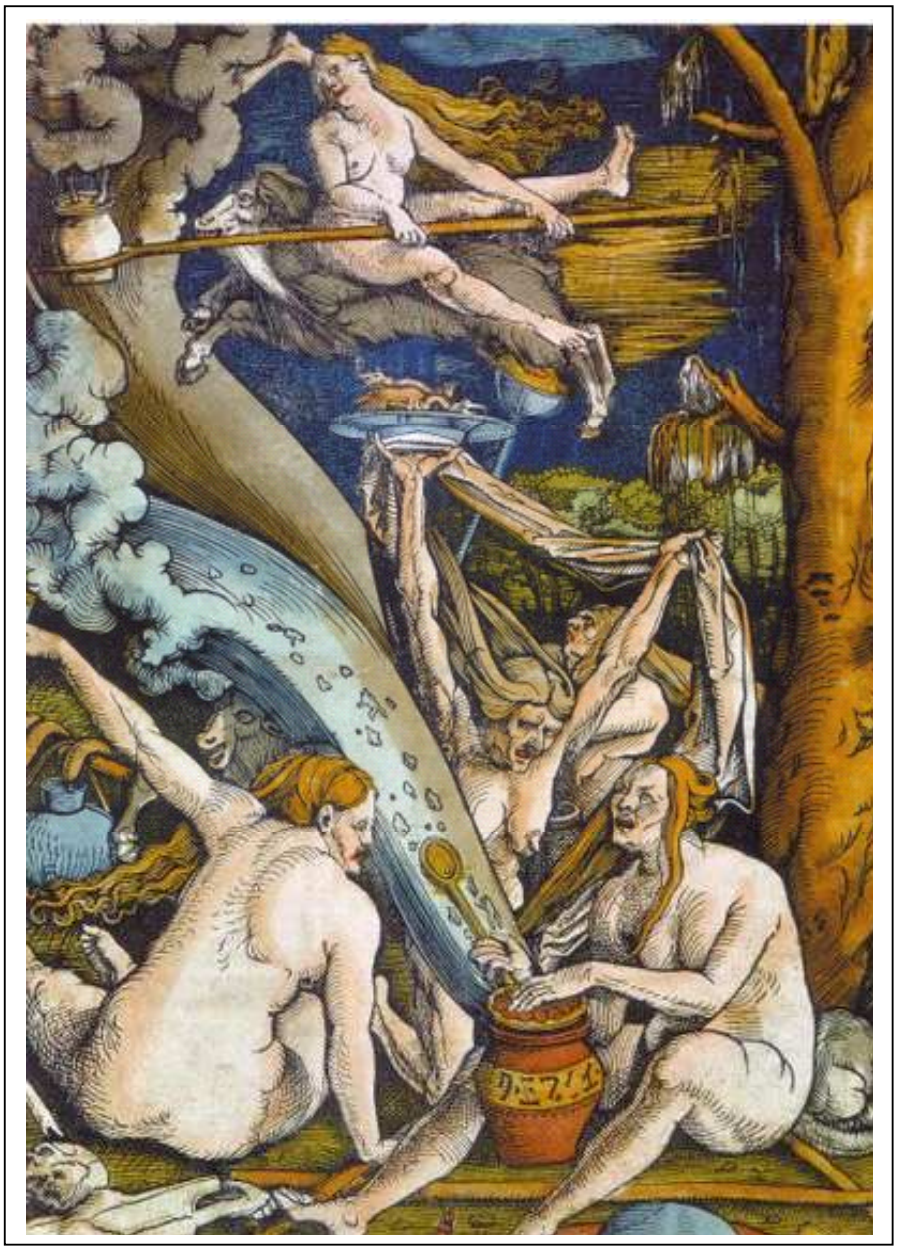
---

[695] CARO BAROJA, Julio, *Las brujas y su mundo*, 7º edición, Madrid, Alianza, 1984, pp. 83-90.

[696] MOYA, Jesús, "Introducción", RIO, Martín del, *La magia demoníaca*, Madrid, Hiperión, 1991, pp. 59-60.

[697] COHN. Norman, op. cit.

[698] SULLIVAN, Margaret, The witches of Durer and Hans Baldung Grien, *Renaisance Quaterly*, 53, 2, 2000.



Hans Baldug Grien. *Brujas* (1508).

La caza de brujas.

Entre los siglos XV y XVII, se desarrolla una implacable persecución que provocó, según los autores, entre cincuenta mil y cien mil víctimas. En opinión de Levack, esto fue

posible por una serie de factores[699]. En primer lugar, la construcción del concepto, que ya hemos visto.

En segundo lugar, los cambios en los procedimientos legales con el surgimiento del procedimiento inquisitorial. Como señala Cohn, si en el procedimiento acusatorio heredado de la época romana, la iniciativa se origina en un cargo interpuesto por un individuo privado, en el inquisitorial la acusación era responsabilidad de las autoridades. En el siglo XIII estaba plenamente desarrollado. Asimismo, la utilización de la tortura en los juicios por herejía proporcionó el fundamento de su empleo contra las brujas en los tribunales eclesiásticos. La tortura facilitó la difusión del concepto acumulativo de brujería y aumentó la posibilidad de declarar culpables a las brujas. Cuando la tortura se utilizaba de manera habitual, las condenas podían ascender al 95%, cuando no, como en Inglaterra, bajaba de la mitad. A medida que se desarrolla la caza, los tribunales eclesiásticos van siendo desplazados por los civiles[700].

A ello habría que añadirle el impacto de la Reforma: los reformadores tendieron a acentuar la presencia del demonio en el mundo y mostrar un miedo más profundo hacia él; a la vez que la cristianización de la población europea pretendió purificar la fe por medio de la erradicación de las creencias y las prácticas supersticiosas. Y, finalmente, las guerras de religión que aumentaron el sentimiento de inseguridad, y los cambios sociales de la época, que acabaron con la creencia en un universo inmutable.

La represión fue muy dura. Levack calcula un total de 110.000 procesados para todo el continente europeo: 30.000 en Alemania, 15.000 en Polonia, 10.000 en Suiza, 10.000 Lorena, el Franco Condado, Francia y Luxemburgo, 5.000 en Escandinavia, otros tantos en las Islas Británicas, unos 15.000 en España e Italia, de los que hubo un total de 60.000 ejecuciones. Algunos datos concretos: 3229 ejecuciones en el Baden Wuttemberg (1560-1670), 109 en Inglaterra (1560-1700), 1337 en Escocia (1560-1730), 970 en el cantón de Vaud (1581-1629), 2000 en Lorena (1576-1606), 355 en Luxemburgo (1606-1650). La dureza de los tribunales fue brutal: el porcentaje de ejecuciones con respecto al total de acusados oscila entre el 25% del condado de Essex y más del 60% en Neuchatel, el Franco Condado, Luxemburgo o las islas anglonormandas.

El nivel social de los ejecutados es variable: Macfarlane piensa que no se puede establecer una relación directa entre pobreza y acusaciones, Monter constata en el Jura que no todas las víctimas son pobres, marginales o asociales, aunque Muchembled en el Cambrasis señala que las brujas solían ser más pobres que sus víctimas, y según Levack las brujas suelen proceder de los sectores más bajos de la sociedad.

La edad media suele superar los 50 años y las mujeres no casadas se encuentran superrepresentadas. Las cifras confirman la idea según la cual la mujer estaba directamente implicada en el crimen de brujería: en el condado de Essex en 1560-1680 las mujeres son el

[699] LEVACK, Brian P., op. cit.

[700] COHN, Norman, op. cit.

91%, en el francés departamento del norte entre mediados del XIV y finales del XVII el 82, en Baden-Wuttemberg en 1562-1684 el 82, etc. Los tratados jurídicos confirman el lugar que se le daba a la mujer en el delito de brujería, ya que se las consideraba moralmente más débiles que los hombres y más proclives a la tentación diabólica. Muchas de ellas eran curanderas y comadronas[701].

La represión tiene diferencias cronológicas y geográficas, siendo ésta, según Levack, su cronología:

-De 1375 a 1435 aumenta el número de procesos, pasándose de acusaciones de hechicería a demoníacas, la creencia en las brujas alcanza a los intelectuales, apareciendo gran cantidad de publicaciones sobre demonología y brujería.

-De 1500 a 1550, reducción del número de procesos, se interrumpen las ediciones sobre este tipo de obras gracias a los humanistas, que combaten la creencia en las brujas, y a que la aparición de la Reforma distrajo la atención sobre ellas.

-De 1550 a 1570, período de estallido masivo de la caza, en un ambiente de pánico colectivo provocado por las guerras de religión y los conflictos políticos, aprobándose leyes sobre brujería en Alemania, Escocia, e Inglaterra, coincidiendo la Contrarreforma y el calvinismo en la fuerza de la represión.

-De 1580 a 1650, período de juicios masivos y cientos de ejecuciones.

-De 1650 a 1700, remite el fenómeno en todas partes, aunque en algunas zonas, como Polonia, persiste hasta 1725, y en ello influirán cambios judiciales (restricciones en el uso de la tortura, exigencia de pruebas concluyentes relativas al maleficium y el pacto), intelectuales (la destrucción del escolasticismo) y el nuevo clima religioso y socioeconómico[702], aunque todavía a finales de la centuria habrá un proceso muy sonado, esta vez en Norteamérica, el de las brujas de Salem en 1692-1693, que se saldó con un total de 150 detenidos, 14 mujeres y cinco varones ahorcados, y uno lapidado, jugando un importante papel la falta de control de la colonia por parte de la corona, la estricta conducta puritana de la comunidad, y la existencia de fuerte tensiones internas por el control de las propiedades[703]. Levack señala que son los cambios legales los que tienen el papel primordial, ya que la incidencia de los grandes cambios intelectuales del XVIII es posterior al fin de la caza de brujas. Los regímenes inquisitoriales habían sido los primeros en aceptar las nuevas interpretaciones demonológicas, pero también los primeros en abandonarlas, en tanto los países donde predominaba el procedimiento acusatorial (Inglaterra y Escandinavia) fueron más tardíos en la introducción y en el abandono de la caza, ya que en

[701] Sobre los brujos varones, ARPPS, Laura, y GOW, Andrew, *Male Witches in Early Modern Europe*, Manchester, 2003.

[702] LEVACK, Brian P., op. cit.

[703] HOWE, Catherine, *El libro de las brujas casos de brujería en Inglaterra y en las colonias norteamericans 1582-1813*, Barcelona, Alba Editorial, 2016.

los mismos participaban amplios segmentos de la población y la práctica judicial fue más conservadora y no respondió a los cambios doctrinales[704].

Roy Porter, por el contrario, señala cómo los cambios intelectuales provocaron que en las élites los hechos atribuidos a brujas y demonios fuesen considerados imposibles por su naturaleza, improbables y supersticiosos, siendo primero desacreditado y luego ridiculizado todo el mundo mental asociado con la caza de brujas, aunque ello no impidió que lo oculto y lo sobrenatural siguiera sobreviviendo en el arte y la literatura dieciochescos, floreciendo nuevamente durante el Romanticismo [705]. En la misma línea se sitúa Fabián Campagne: la retirada de estas creencias por parte de la élite se relaciona conb la difusión del moderno paradigma científico, y con la adopción de este paradigma lo popular pasó a ser el espectro propuesto de creencias. A partir de ahí, habrá una identificación entre las nociones de superstición y cultura popular, que no surgirá en el interior del paradigma cristiano, sino en el seno del modelo científico racionalista de superstición [706].

El Sacro Imperio registra el mayor número de ejecuciones, se calcula que la mitad de las brujas europeas eran alemanas, y fueron ejecutadas el cien por cien de las sentenciadas. En Lorena hubo una activa caza entre 1580 y 1630, jugando los jueces un importante papel. Hungría conoce una caza moderada, llevada a cabo por tribunales civiles, aunque la última ejecución data de 1777.

En Francia la caza de brujas encontró la cooperación del gobierno absolutista y la Iglesia, las autoridades civiles se prestaron a reprimir la religiosidad popular y la superstición, por lo que su represión tuvo un carácter aleccionador para toda la sociedad. Desde 1600 el Parlamento de París, con jurisdicción sobren todo el país, frena los procesos por brujería en contra de los intentos de jueces y clero locales.

En Inglaterra la brujería fue endémica, pero no hubo demasiadas ejecuciones. La promulgación en 1563 del *Estatuto de Persecución de la brujería* significa el inicio de una alta represión, en parte porque las brujas fueron asociadas con los enemigos de Isabel I. A inicios del siglo XVII podemos encontrar dos posturas muy definidas frente a las brujas: los gruposm populares que expresan un tremendo odio, y la justicia, que es más flexible. Jacobo I introduce las teorías demonológicas continentales y promulga en 1604 la *Ley contra la brujería, el conjuro y el trato con espíritus malignos e infames*, donde castiga con la pena de muerte y la confiscación de bienes. La calma de Carlos I finaliza durante los años de la guerra civil, pero a partir de 1688 las persecuciones disminuyen y en el siglo XVIII se abole el estatuto de Jacobo I. Escocia tiene una brujería endémica por la combinación de la tortura, el calvinismo y el refrendo de Jacobo VI. En Irlanda hubo pocos

[704] LEVACK, Brian P., "General reasons for the decline in prosecutions", *The Athlone History of Witchcraft and magic in Europe, vol. 5: The Eighteenth and Ninenteenth centuries*, Londres, 1999.

[705] PORTER, Roy, "Witchcraft and magic in Enlightenment, Romantic and Liberal thought", *The Athlone*.

[706] CAMPAIGNE, Fabián Alejandro, *Homo Catholicus. Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Buenos Aires, Universidad, 2002, pp. 630-631.

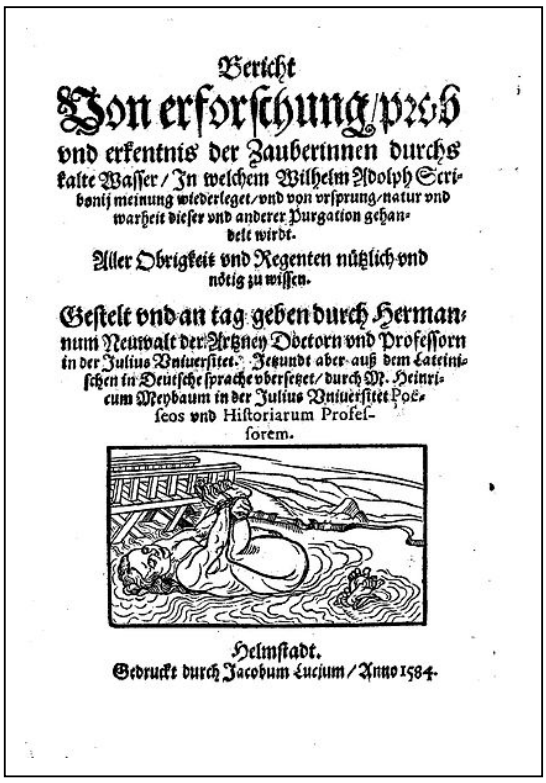
procesos. Islandia ofrece la particularidad del predominio masculino, a los que se acusa de realizar maleficios pero no de pacto diabólico.

Matthew Hopkins, cazador de brujas inglés, entre 1644 y 1646 envió a la muerte a unas doscientas mujeres.

En Escandinavia el proceso es más tardío. En Dinamarca *The Copenhagen articles* de 1547 sólo autorizan a considerar aquellas delaciones de brujería realizadas por personas honradas, aunque acepta la tortura, la represión es instigada por el clero luterano. Noruega sólo creía en la hechicería pero la llegada del clero luterano educado en Alemania introdujo las ideas demonológicas, al igual que Suecia, donde se ejecutó a muchas mujeres relevantes de sus respectivas localidades. En Finlandia la mayor parte de los brujos son varones, y sólo en la segunda mitad del siglo XVII la proporción de mujeres sube a las dos terceras partes.

Polonia hasta el siglo XVI no creyó en la influencia diabólica de las brujas, introduciéndose el concepto desde Alemania. La tortura se usó tan masivamente que el propio clero condenó la crueldad de las persecuciones. En Rusia nunca se aceptaron las teorías demonológicas, y el 70% de los acusados eran hombres.

En Portugal hay pocos casos debido al escepticismo de inquisidores y jueces. En Italia sólo hubo caza en las zonas alpinas, subalpinas y Venecia, siendo la Inquisición romana muy escéptica ante el fenómeno[707].


Bericht
Von erforschung/prob
vnd erkentnis der Zauberinnen durchs
kalte Wasser / In welchem Wilhelm Adolph Scri-
bonij meinung wiederleget/vnd von vrsprung/natur vnd
warheit dieser vnd anderer Purgation gehan-
delt wirdt.
Aller Obrigkeit vnd Regenten nützlich vnd
nötig zu wissen.
Gestelt vnd an tag geben durch Herman-
num Neuwalt der Artzney Doctorn vnd Professorn
in der Julius Vniversitet. Jetzundt aber auß dem Latei-
schen in Deutsche sprache vbersetzet/ durch M. Heinri-
cum Meybaum in der Julius Vniversitet Poë-
seos vnd Historiarum Profes-
sorem.
Helmstadt.
Gedruckt durch Jacobum Lucium / Anno 1584.

Prueba del agua (1584).

La literatura demonológica.

Por demonología se entiende las creencias relativas a los aspectos demoníacos de la brujería y otras prácticas prohibidas por la Iglesia. Para los contemporáneos se trataba de un conocimiento, una rama de la teología con relación con muchas otras formas de saber, reflejada en tratados nformales que exploraban y debatían las complejidades de la brujería de un modo sistemático y teórico. Esta literatura ha sido despreciada hasta tiempos recientes debido al declive de la historia intelectual y de las ideas a favor de las mentalidades colectivas, o el haberse centrado en el estudio de los procesos, leyéndose esta

[707] LEVACK, Brian P., op. cit.

literatura selectivamente. Las últimas investigaciones, por el contrario, han demostrado varios hechos:

-Gran parte de la demonología no está ligada a los procesos de brujería, hasta el punto que muchas publicaciones florecieron cuando ya había finalizado la persecución.

-Hay muchos textos que han sido desdeñados, como las tesis universitarias, que nos descubren muchos autores desconocidos, o los comentarios bíblicos.

-La incidencia geográfica es desigual, y hubo pocos escritos en la Península Ibérica en comparación con Francia y Alemania, aunque en este caso no hay que perder de vista las grandes colecciones de cuestiones morales, los manuales de confesores, los libros de instrucciones para inquisidores y los catecismos, que incluyen las actitudes hacia la brujería en la teología del primer mandamiento.

-Hay que situar el interés por la brujería en un contexto intelectual mucho más amplio: muchos autores se acercaron al tema desde un punto de vista religioso, histórico, médico, filosófico o político, es decir, como una oportunidad para reflexionar sobre asuntos más amplios: la naturaleza de la idolatría y el pecado, la pureza de la conciencia, la amenaza del Anticristo, el cumplimiento de las profecías, la bendición de la providencia, el fin del mundo, el poder de la imaginación, las acciones de la naturaleza, la diferencia entre maravillas y milagros, las obligaciones de jueces y gobiernos, los actos de la mente y de la percepción humana. En vez de pensar en ellos como demonólogos, hay que pensar en ellos como teólogos, filósofos, moralistas, jueces o médicos.

Cuando los autores escriben sobre brujería, adoptan posturas que reflejan sus intereses intelectuales más amplios[708]. Los demonólogos tomaron postura en muchas parcelas de los debates intelectuales: en filosofía natural, trabajaron con una notable amalgama de conocimientos aristotélicos y de la teoría de la magia natural, en historia expusieron su interpretación apocalíptica y profética; su visión de las desviaciones religiosas derivaba de su interpretación de la providencia y su preocupación por el primer mandamiento; y su pensamiento político de su visión mística y casi sacerdotal de la magistratura y del poder carismático[709].

Ya encontramos algunos precedentes importantes en la primera mitad del siglo XV, como Jean Gerson y su *Tractatus de probatione spirituum*[710]; y Johannes Nider, autor del

[708] CLARK, Stuart, "Brujería e imaginación histórica. Nuevas interpretaciones de la demonología en la Edad Moderna", TAUSIET CARLES, María, y AMELANG, James, *El diablo en la Edad Moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2004.

[709] CLARK, Stuart, *Thinking with demons. The idea of witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Clarendon Press, 1997, p. 684. Numerosos autores estudiados en ANGLO, Sydney (ed.), *The damned art. Essays in the literature of witchcraft*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1977. Recopilación de fuentes en LEVACK, Brian P., *The Witchcraft sourcebook*, Routledge, 2004.

[710] BONNEY, F., "Autour de Jean Gerson opinions de theologiens sur les superstitios et la sorcellerie au debut du XVe siecle", *Le Moyen Age*, 77, 1971, 85-98.

Formicarius (1435-1437), que nos habla de unos brujos suizos que producían tempestades, esterilidad en hombres y bestias, locura, se transportaban por los aires y sitios lejanos, a aquellos a los que les habían encargado su persecución los apestaban con malísimos olores o les producían sensaciones de miedo irrefrenables, tenían el poder de profetizar, y su relación con el demonio era clara. Los brujos constituyen una secta y es necesario realizar una abjuración formal un día de domingo en que habían de ir a la iglesia todos los maestros con el discípulo, después de la abjuración venia el homenaje al Magisterulo, es decir, al demonio, y el neófito bebía del liquido ya aludido[711].

Vuelo de las brujas de Vaud, en Martín Le Franc, Les champions des dames (1440-1442).

Martin le Franc compuso entre 1440 y 1442 un poema misógino, el *Champion des Dames*, que contiene la primera descripción de la brujería en lengua francesa y estaba ilustrado por primera vez con una imagen de mujeres que van volando hacia el aquelarre sobre un paolo o mango de escoba (*Sobre un palo van/hacia la sinagoga puta(diez mil viejas en una tropa*) y antes de aprender los maleficios y de participar en las orgías satánicas se encontraban con el demonio (*en forma de gato o de macho cabrío/ven al diablo propiamente/al que besan sin vacilar/el trasero en señal de obediencia*)[712]. En 1459

---

[711] CARO BAROJA, Julio, *Las brujas y su mundo*, 7ª edición, Madrid, Alianza, 1984, p. 126.

[712] MUCHEMBLED, Robert*, Historia del diablo*, p. 58.

se escribe *Flagellum haereticorum fascinariorum* de Nicolaus Jacquier. Johannes Tinctor, un eclesiástico flamenco muerto en 1469, escribió un *Tractatus contra secta Valdensium* inspirado por el proceso de Arras, la obra fue traducida al francés y el tema de la obra es el culto al diablo durante un aquelarrre nocturno: el cielo está poblado de brujos y brujas que vuelan sobre una escoba, sobre el lomo o entre las garras de un demonio. Sobre la tierra, en un lugar desierto, apartado d euna ciudad representada a lo lejos, los hombres y las mujeres rezan de rodillas, algunos con una vela en la mano, alrededor de un gran macho cabrío al que alguien le levanta el rabo para que otro participante le bese el trasero. Entre 1435 y 1487 se inventariaron 28 tratados consagrados a la brujería, estableciendo el nexo entre la obra de Nider y el Malleus, contra 13 de 1320 a 1420[713].

En la segunda mitad del siglo XV se redactan la bula *Summis desiderantes affectibus* de Inocencio VIII (1484), y el *Malleus Maleficarum* de Enrique Institor (Kraemer) y Jacobo Sprenger (1486). Esta obra señala la especial gravedad de la herejía de los brujos, no sólo por lo que supone la locura de un pacto explícito, jurado y firmado para burla del creador y perdición de sus criaturas, sino que difiere también de todo arte supersticioso en la medida que se sitúa en el supremo grado de malicia por cuatro razones: renegar con boca sacrílega en su totalidad o en parte, de la fe católica; consagrarse en cuerpo y alma al demonio; ofrecer a éste niños sin bautizar, y entregarse a torpezas carnales con los demonios íncubos o súcubos; y, entre los actos que sirven para la multiplicación de esta diabólica secta, los más importantes son la cohabitación con íncubos y súcubos y las ofrendas sacrílegas de niños. Entre estos maléficos predominan las mujeres, ya que son más crédulas, por lo que el demonio, que siempre intenta corromper la fe, las ataca con preferencia; son más impresionables, y están más dispuestas a recibir revelaciones, tienen una lengua mentirosa y ligera, por lo que aquello que aprenden en las artes mágicas lo ocultan difícilmente a sus amigas, son más sensuales que los varones, como se demuestra por sus múltiples torpezas carnales; y son, además, animales imperfectos que siempre engañan, por cuanto "*hay como un defecto en la formación de la primera mujer porque fue formada de una costilla curva, es decir, de una costilla del pecho que está torcida y es como opuesta al varón*", determinando la caída en la brujería las repetidas contrariedades materiales, los deseos y goces carnales, y la pobreza y la tristeza al haber sido abandonadas por sus amantes.

Los crímenes de las brujas son mucho más grandes que cualesquier otros: engañan a los sentidos, hacen desaparecer la potencia genésica, no pudiendo la mujer concebir ni el varón realizar el acto carnal, provocan abortos, se aparecen bajo la apariencia de distintas fieras, no tienen piedad alguna, no cesan de derramar sangre inocente, ni perdonan a vivos ni muertos, y solamente tres clases de hombres son capaces de permanecer incólumes a estos daños: los que las juzgan y persiguen, los que se protegen por medio de los ritos de la Iglesia (el agua bendita, la sal consagrada, el cirio del día de la Purificación, los ramos consagrados el domingo de Ramos) o quienes así han sido favorecidos por los santos ángeles.

[713] MUCHEMBLED, Robert, *Historia del diablo*, p. 63.

La segunda parte es mas narrativa o casuística. Desarrolla dos unicos temas, primero, en 16 capitulos, se explica hasta donde llega el poder de las brujas, y en otro se expone el modo de combatir y destruir sus malas obras. La mayor parte de los casos son de propia cosecha, algunos se toman de Nider y de la practica de otros inquisidores alemanes y austriacos. Se concibe a los brujos y brujas como miembros de una secta, y recoge muy detalladamente todo lo relativo al aquelarre y al traslado (volando, naturalmente) al lugar de celebración del mismo.

La tercera parte del Malleus trata del procedimiento a seguir contra ellas. Para iniciar una causa basta la acusación de un particular o la denuncia sin pruebas hecha por una eprsona celosa. Lo mas corriente es que el juez la abra ante el rumor publico. En determinados casos puede bastar el testimonio de un niño y de ciertos enemigos de la persona acusada. El juicio debe ser sencillo, rápido y definitivo. Al juez se le deben dar plenos poderes, y es él el que tiene que decidir si un acusado tiene derecho a defenderse o no, el que elige el abogado defensor, el que pone condiciones que lo convierten más en acusador que en otra cosa. El tormento ha de usarse libérrimamente, si aún en él no declara el reo, es posible admitir que es por encanto diabólico. No se admite la ordalía y casi siempre el final es el mismo. La retractación y el arrepentimiento no libran de la muerte al convicto, el brazo secular se apodera de él cuando no es la misma justicia secular la que le condena, ya que el crimen de brujería no es sólo religioso sino también civil [714].

Según Quaife, su originalidad reside en que seleccionaba y recalcaba aspectos concretos de la teoríaa general y daba consejos detallados sobre el procesamiento de los acusados, el pacto explicito y la vinculación detallada de la hechicería común y la herejía diabólica ,proporcionaban el argumento principal, en el que se concedía mucho espacio a la ligadura y al papel de las mujeres. Su aparición como manual exhaustivo que reflexionaba sobre los aspectos teológicos y jurídicos del problema aumentó también su atractivo, parecía un libro lógico y argumentado con claridad mediante el empleo eficiente del método quaestio y un análisis exhaustivo de posibles contraargumentos, se decia que los casos presentados se exponían con la mayor claridad, estaban argumentados con logica firme y habian sido juzgados con imparcialidad, apoyándose en buenas autoridades, Aristóteles, la Biblia, San Agustin, y Santo Tomas de Aquino[715]. Conocería 29 ediciones (14 en Francfort y las ciudades renanas, 11 en Lyon, 4 en Nuremberg, 3 en Venecia y 2 en París, siendo la última la de Lyon en 1699)[716]. Pero la imagen de las brujas transmitida por el "Malleus" no fue aceptada unánimemente, existiendo, según Quaife [717], una serie de posturas, todas ellas perfectamente legítimas dentro del debate intelectual.

---

[714] CARO BAROJA, Julio, op. cit.

[715] QUAIFE, G.R., *Magia y maleficio. Las brujas y el fanatismo religioso*, Barcelona, Crítica, 1989. También sobre el Malleus, BROEDEL, Hans Peter, *The Malleus maleficarum and the construction of witchcraft theology and popular belief*, Manchester, 2003.

[716] MOYA, Jesús, *La magia demoníaca*, p. 76.

[717] QUAIFE, G.R., op. cit.

Los defensores inflexibles aceptaban las tesis del Malleus. Entre ellos podríamos destacar a Bartolomeo de Espina con *Questio de strigibus* (1523); Gianfrancesco Pico della Mirandola, autor del diálogo *Strix* (1523), o Paulus Grillandus, *Tractatus de Hereticis et sortilegiis omnifarium coitu* (Lyon 1545). Este último participaría en muchos procesos como juez en el sur de Italia. es el que da las noticias mas circunstanciadas acerca de las reuniones de las brujas que se celebraban en Benevento. Cuenta nuestro autor que en 1525 un noble del ducado de Spoleto le rogó fuera al castillo de san Pablo donde tenia a tres brujas presas para que las examinara. De éstas una confesó que antes de los quince años ya fue llevada por una vieja bruja a la asamblea de aquéllas, asamblea presidida por el demonio ante el cual renuncio a Dios y a su fe y religión, comprometiéndose bajo juramento a seguir sus mandatos y a ir a las reuniones llevando consigo a cuantos pudiera. El diablo prometía a sus adeptos felicidades eternas y gozos sin cuento, desde entonces confeso haber llevado a cuatro hombres y haber hecho grandes daños en animales y plantas. Si alguna vez no iba a la asamblea sin excusa verdadera, no podía dormir y descansar a gusto durante la noche. Cuando se ponía en ruta oía una voz varonil, del que llamaban parvum dominum o martinettum, que debia ser el diablo familiar. Pero antes de salir debía untarse con un unguento especial y sobre un macho cabrio que estaba a la puerta llegaba al lugar de la reunuion que se celebraba normalmente bajo el nogal grande de Benevento, donde se hallaban cantidad de brujos de diferentes partes. Allí después de dar acatamiento al diablo principal las brujas bailaban, comían y copulaban con sus demonios. Aún había tiempo para volver al hogar con los demonios particulares y hacer algunas demostraciones de adoración[718].

Autores de fines de la centuria. Lambert Daneau, *Deux traite nouveaux...le premier touchant les sorciers* (Ginebra, 1579), extracta ampliamente el proceso de los brujos de Valery en Saboya, que nos da la figura clásica del sabbat[719]; y *De la demonomanie des sorciers* (1580) de Jean Bodin (1530-1596)[720]. Los libros I-III explican qué es la brujería, sus formas y logros, el IV es procesal y penal, sigue como apéndice una refutación de la obra de Juan de Wier, al que refuta, siendo partidario acérrimo del origen demoníaco de la magia[721]. Viene a reconocer que el diablo es igual a sí mismo en todas partes, y que el sabbat es siempre igual. Los brujos son culpables de quince crímenes: renegar de dios, maldecir de él y blasfemar, hacer homenaje al demonio adorándole y sacrificando en su honor, dedicarle los hijos, matarlos antes de recibir el bautismo, consagrarlos a Satanás en el vientre de sus madres, hacer propaganda de la secta, jurar en nombre del diablo en signo de honor, cometer incesto, matar a sus semejantes y a los niños pequeños para hacer cocimiento, comer carne humana y beber sangre desenterrando a los muertos, matar por medio de venenos y sortilegios, matar ganado, causar la esterilidad en los campos y el hambre en los países, tener copula carnal con el demonio. Tiene una primera parte de

[718] CARO BAROJA, Julio, op. cit.

[719] CARO BAROJA, Julio, op. cit., p. 153.

[720] ISAAC, Marie Therese, et al., "La Demonomanie des sorciers de Jean Bodin, Joan Bodin", *Actes du colloque interdisciplinaire d' Angers*, 2vols., Angers, vol. 2, 1985.

[721] MOYA, Jesús, op. cit., p. 66.

carácter teológico en que se trata del demonio, su poder y límites, y una segunda expositiva en que se analizan los actos de los hechiceros y brujas y las diversas clases de magia, y una tercera en que se indican los modos de tomar declaraciones y las penas que corresponden a cada delito [722].

Aquelarre, en Pierre de Lancre, *Tableau de l'inconstance* (1612).

En la misma línea se situaría, la *Daemonologie* (1597) de Jacobo VI de Escocia; *Daemonolatrie* (1595) del fiscal general de Lorena Nicholas Remy o Remigio (1554-1600), *Tractatus de confessionibus maleficorum sagarum* (Tréveris, 1589) de Pedro Binsfeld; *Disquisitionum magicum* (1599) del jesuita hispanoflamenco Martín del Río (con un total de veinte ediciones, las últimas las de Venecia de 1745 y Colonia de 1755, siendo el texto usado en la caza de brujas de Salem)[723]; *Compendium maleficarum* (1608) del italiano Francesco Maria Guazzo, que ncluye láminas en las que muestra a brujos y brujas abjurando de la fe, recibiendo el bautismo del diablo; *Discours des sorciers* del magistrado del Franco Condado Henri Boguet (Paris, 1603); y, finalmente, *Le tableau de l' inconstance* (1612) y *Du sortilege* (1627) de Pierre de Lancre, destacado cazador de brujas en el país vascofrancés. Juez en el parlamento de Burdeos. Las reuniones de las brujas tenían un

[722] CARO BAROJA, Julio, op. cit., pp. 153-154.

[723] Interesante la perspectiva de ZAMORA, Maria Jesús, Los motivos de los cuentos intercalados en las Disquisiciones mágicas de Martín del Rio, *Estudios dedicados a Aldo Ruffinato*, Alessandria, 2014

carácter mucho más común que en cualquier otra parte, porque se celebraban no sólo el lunes sino los demás días. Había asambleas generales en las cuatro mayores fiestas del año y en una de ellas celebrada en la costa de Hendaya se afirmaba que habían participado más de doce mil personas, siendo en forma de macho cabrío como más comúnmente se aparecía. Ejerce una gran influencia la lamina que ilustra el discurso IV del segundo libro del Tableau donde se describe un aquelarre. El aquelarre no sólo reproduce una corte real, sino también una catedral o iglesia, el demonio hace aparecer templos, altares, demonios en forma de santos, música, campanillas, imitándose servilmente el ritual cristiano[724].

Los moderados aceptaban la existencia de la conspiración diabólica, pero señalaban que ciertos aspectos eran ilusorios, como el pacto y la capacidad de causar daño que el poder del diablo confería a las brujas. El principal representante es Johann Weyer [725], médico del duque de Cleves y autor de *De praestigis daemonum* (1563) y *De lamiis* (1577). Aplica métodos racionales al análisis de las brujas, y concluye que su castigo no está plenamente justificado. Discípulo de Agripa, cree que existen personas desdichadas que pretenden hacer cosas maravillosas mediante pacto con el demonio, pero niega que el demonio ponga su poder al servicio de éstas y que se verifiquen realmente sus propósitos y tenga lugar el pacto de mutuo acuerdo. Lo único que hace es engañarlas, apoderándose de su espíritu, escogiendo para ello a la gente más propicia, o sea los débiles, melancólicos, ignorantes, maliciosos, etc, y como éstos abundan más entre las mujeres que entre los hombres, es natural que entre ellas haya más captadas. Rechaza los vuelos, que las brujas produzcan enfermedades y trastornos atmosféricos, cohabiten con el demonio, etc, y si hacen daño es por procedimientos naturales. Pero el demonio avisa a las brujas con anticipación que va a haber tormenta para que hagan sus hechizos y crean luego que la tormenta se debe a ellos[726]. El libro I es un tratado demonológico, el II trata de los magos, el III de las brujas y varias experiencias de transformación, el IV ofrece casuística varia en una línea crítica, el V propone remedios para la enfermedad de que adolecen brujos y endemoniados, el VI trata de la penalización de los delincuentes de superstición y del procedimiento sobre ellos [727].

El ataque conservador del Malleus provino de los partidarios del Canon Episcopi, según el cual creer en fantasías brujescas era herejía, y de los providencialistas, para los cuales culpar a las brujas de los infortunios era la salida fácil. En *De lamiis et phitonicis mulierubus* (1489), Ulrico Molitor[728] estudia los actos atribuidos a las brujas procesadas por Sprenger, Institor y otros y en aunque se reconoce el poder y efectividad de algunos

[724] CARO BAROJA, Julio, op. cit., pp. 207-213.

[725] MIDELFORT, H.C., "Johann Weyer and the transformation of the Insanity Defense", *The German People and the Reformation*, Ithaca, 1988.

[726] CARO BAROJA, Julio, op. cit., pp. 146-147.

[727] MOYA, Jesús, *La magia demoníaca*, p. 188.

[728] GUZMÁN ALFARO, María Alejandra, "Enigmas de identidas. Lamias, striges o brujas. En De Lamiis et Pythonicis Mulierubis y otros tratados demonológicos del siglo XV", *Anuari de Filología, Antiquaria et Mediaevalia,* 3, 2013.

maleficios, se niega la realidad d elos vuelos de las brujas siguiendo el Canon Episcopi. Se niega a posibilidad de que las brujas provoquen tormentas y granizos, causen enfermedades e impotencia, lleven a cabo metamorfosis de ellas o de otras personas, vuelen o asistan al sabbat del modo que se dice que van, tengan comercio con el demonio, dejen descendencia de este comercio y puedan predecir el porvenir. Es partidario de las antiguas teorías del ensueño, incluso para explicar lo que se dice del sabbat y proclama la mentira de las adivinaciones hechiceriles. Pero considera que las brujas deben ser castigadas por el derecho civil por su apostasía y corrupción [729]. Samuel de Cassinis, en un opúsculo escrito en Milan hacia 1505, niega la realidad de los actos de que se acusaba a las brujas y considera que los inquisidores pecan gravemente. Los inquisidores que recurren al Malleus desprecian la tradición, estimulan las falsas acusaciones y desvían a los cristianos de la respuesta apropiada, el vuelo hacia el aquelarre es imposible, el diablo no puede mover a las personas.

Los críticos pragmáticos detestaban la matanza de inocentes y la destrucción de la armonía comunal: la brujería no era un crimen excepcional que requiriese la presunción de culpabilidad y el uso de la tortura para asegurar una condena. En su Tractatus de lamiis (1520) el jurista Ponzinibio describe una impugnación del Malleus en que se niegan los vuelos de las brujas partiendo del Canon episcopi. Expresa dudas sobre la validez de las declaraciones obtenidas de los excomulgados, los cómplices o las brujas condenadas, critica que a los acusados se les ocultara la naturaleza del delito y la identidad del acusador, pone en entredicho la fiabilidad de las declaraciones hechas por rústicos ignorantes y por mujeres que confundían fácilmente la realidad con los sueños, el fenómeno era una ilusión que no estaba sujeta a una valoración basada **en testimonios.**

Pero la obra principal de esta corriente es la *Cautio criminalis* (Rinteln, 1631) del jesuita alemán Friedrich von Spee[730]. Basa sus experiencias en los tribunales y prisiones sobre todo como confesor. Examina las circunstancias en las que las personas son acusadas de brujeria y la variedad de acusaciones hacia ellos, se refiere a la influencia de los predicadores y al hecho de que abogados e inquisidores son remunerados en proporciòn al número de convictos. Describe las formas de detención, interrogatorio e inspecciòn, la obtención de confesiones por medio de torturas, las acusaciones de complicidad y las retractaciones in extremis. Todo el sistema está lleno de prejuicios, y muchos son condenados a la muerte de acuerdo con una imagen estereotipada. No niega la posibilidad de los actos mágicos ni la intervención del demonio en la vida humana, reduciendo el asunto a un problema de justicia mal administrada, ya que en el procedimiento todos los indicios son buenos para infamar a una persona. La tortura y otras pruebas hacen que las acusaciones falsas proliferen[731].

[729] CARO BAROJA, Julio, op. cit., pp. 144-145.

[730] VON LANGERFELD, F.S., *Allemagne 1631.Un confesseuur parle des sorcieree: Cautio criminalis* , París, 2000.

[731] CARO BAROJA, Julio, op. cit., pp. 251-252.

David Teniers, *Iniciación de una bruja* (1647).

El ataque radical contra la imagen del Malleus, finalmente, fue lanzado básicamente por estudiosos italianos y legos protestantes. Cornelio Agrippa, *De incertitudine et vanitate omnium scientiarum et artium* (Leyden 1614) denuncia algunos casos de inmoralidad por parte de los jueces e inquisidores del norte de Italia[732]. Pomponazzi en *De naturalium effectuum causis sine de encantationibus* (Basilea, 1556) muestra que los ángeles y los demonios son fantasías pedagógicas inventadas por la élite para explicar conceptos difíciles a los ignorantes, todo tiene una explicación natural[733]. Reginald Scott, en *Discoverie of witchcraft* (1584) señala que los espíritus malignos sólo excepcionalmente tienen comercio con los hombres[734]. Deplora los prejuicios de los jueces, la idiotez de las acusaciones y la violación del procedimiento criminal normal, sobre todo en lo referente a las pruebas que se aceptaban. Niega la magia espiritual y la demoniaca, los que creen en tales sandeces son blasfemos e idólatras[735].

[732] CARO BAROJA, Julio, op. cit., p. 146.

[733] QUAIFE, G.R., op. cit., p. 44.

[734] CARO BAROJA, Julio, op. cit., p. 171. MENDEZ, Agustín, Las brujas imposibles: la teología de Reginald Scott, *Tiempos modernos*, 24, 2012.

[735] QUAIFE, G.R., op. cit., p. 45.

Muchos de ellos sostienen que las presuntas brujas toman sustancias alucinógenas. Jerónimo Cardan en *Hieronymi Cardani mediolanensis medici, de subtilitate libri XXI* (Basilea 1611), p. 909, lib. XVIII "de mirabilibus" suministra algunas noticias sobre la composición del unguento con el que según él se producían la hipnosis y las visiones.Giacomo della Porta narra un caso que presenció de una bruja sometida a sus efectos en *Magiae naturalis sive de miraculis rerum naturalium libri XX* (Nápoles, 1589). De este modo, parece que viajan por los aires, celebran banquetes y se acuestan con jóvenes [736]. Gassendi hace tomar un narcótico a varios aldeanos de los Bajos Alpes diciéndoles que iban a asistir enseguida a una junta diabólica, este narcótico estaba preparado con arreglo a la receta que le dio un brujo, los aldeanos quedaron sumidos en un letargo y contaron los actos a los que habían asistido[737].

Desde mediados del siglo XVII la crítica se radicaliza. Thomas Ady en *Candle in the dark* (1656) priva al Malleus de sus apoyos biblicos, en la Biblia no se hace referencia a las pruebas contemporáneas de brujeria, las prácticas brujescas son mentiras y supersticiones papistas. Finalmente, Balthasar Bekker en *De betoverde weereld* (1691), o *Le monde enchanté* (Amsterdam, 1694)([738]) señala que los espíritus no tienen ningun poder sobre la carne y no hay prueba de pacto alguno, se trata de una invención del papado para enriquecer al clero con las propiedades que se confiscaban a las victimas ([739]). Bekker no niega la existencia del demonio, pero le remite a un universo infernal intemporal del que no puede salir. Sería privado de su ministerio parroquial en 1692, pero se ganó la estima de los ilustrados, especialmente de Voltaire(Muchembled, p. 209-210). Y ya en el siglo XVIII nos encontramos con una versión burlesca del tema, como en la obra del abate Laurent Bordelon, *L' histoire des imaginations extravagantes de M. Oufle* (Amsterdam 1710, París, 1712), cuyo héroe es un pobre hombre que ha pàsado una gran parte de su vida leyendo libros sobre magia, brujería, espectros, fantasmas y duendes[740].

Brujología y caza de brujas en España[741].

[736] MOYA, Jesús, op. cit., pp. 328-329.

[737] CARO BAROJA, Julio, op. cit.,p. 255.

[738] ATTFIELD, Robin, "Balthasar Bekker and the decline of witch craze", *Annals of Science*, 42, 1985. FIX, A., Angels, "Devils and Evil Spirits in Seventeenth Century thought Balthasar Bekker and the Collegiants", *Journal of the history of Ideas*, 50, 1989.

[739] QUAIFE, G.R., op. cit., p. 45.

[740] MUCHEMBLED, Robert, *Historia del diablo*, p. 215.

[741] Sobre magia, hechicería y brujería en la Península Ibérica: BETHENCOURT, Francisco, *O imaginario da magia. Feticeiras, saludadores e nigromantes no seculo XVI*, Lisboa, 1987, Sao Paulo, 2004. CAMPAIGNE, Fabián Alejandro, *Homo Catholicus. Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII,* Buenos Aires, 2002; y *Strix hispànica: demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*, Buenos Aires, 2009. FAJARDO SPINOLA, I., *Hechicería y brujería en Canarias en la Edad Moderna*, Las Palmas, 1992. GARI LACRUZ, A., *Brujería e Inquisición en el alto Aragón en la primera mitad del siglo XVII*, Zaragoza, 1990. HENNINGSEN, G., *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición*, Madrid, 1983. LARA, Eva, y MONTANER, Alberto, *Señales, portentos y demonios. La magia en la literatura y la*

Parece que la primera mención del término bruja en España hay que situarla en 1287, fecha en que encontramos la palabra *bruxa* en un vocabulario latino-arábigo reproducido en un códice del área catalana, equivaliendo a súcubo o demonio femenino, debiendo buscarse su origen en el sur de Francia, muy ligado de siempre a la corona catalanoaragonesa. En las *Ordenaciones y paramientos* de Barbastro de 1396 se encuentra el vocablo altoaragonés broxa, que todavía sigue vigente en la provincia de Huesca, y una de sus disposiciones, *Qualiter bruxe puniantur*, ordena que cualquier broxa, fetillero, metzinero o sortílega acusado de crímenes sea preso. Hacia 1400 estaba plenamente configurada en las regiones pirenaicas catalanoaragonesas la creencia en la bruja satánica y en el aquelarre[742].

Desde el primer momento el norte de España sigue una pauta distinta al sur: en las regiones septentrionales se encuentran numerosas brujas típicas, las cuales, como en el resto de Europa, volaban por las noches para reunirse con el demonio, se transformaban en animales y entraban en las casas de los vecinos a chupar la sangre de los niños. Alfonso de Castro, que escribe en 1541, localiza en Navarra, Vizcaya, Asturias y Galicia los brotes brujeriles, como consecuencia, en su opinión, de que en estas zonas la palabra de Dios había sido raramente predicada. En la zona sur, en cambio, delimitada por una imaginaria línea fronteriza que pasaría por Toledo, se habla en términos de hechicería, es decir, de técnicas mágicas que cualquiera puede aprender y practicar, ya que, contrariamente a la brujería, la hechicería no depende de la naturaleza innata del aprendiz o de sus poderes mágicos personales. A medida que avanzamos hacia el sur, las brujas y el sabbat se difuminan, lo que prueba cómo se trata de una creencia importada allende los Pirineos. Pero, tal como sucede en el resto de Europa, el discurso brujológico español es muy variado [743].

Una primera línea sigue el escepticismo radical del Canon Episcopi: los vuelos, cabalgatas y asambleas nocturnas son una ilusión diabólica, tratándose de obras del siglo XV[744].

---

cultura españolas del Renacimiento, Salamanca, SEMYR, 2014. MARTIN SOTO, R., *Magia y vida cotidiana. Andalucia siglos XVI-XVIII*, Sevilla, 2008. PAIVA, J.P., *Prácticas e crenças mágicas. O medo e a necessidade dos mágicos na diocese de Coimbra (1650-1740)*, Coimbra, 1992. TAUSIET CARLES, María, *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*, Zaragoza, 2000. USUNARIZ, Jesús María (ed*.), Akelarrre: la caza de brujas en el Pirineo (siglos XIII-XIX)*, Revista Internacional de Estudios Vascos, 9, 2012. ZAMORA CALVO, María Jesús, *Artes maleficorum, brujas, magos y demonios en el Siglo e Oro*, Calambur Editorial., 2016.

[742] Para lo que sigue, básicamente, MORGADO GARCIA, Arturo, *Demonios, magos y brujas en la España moderna,* Cádiz, Universidsd, 1999.

[743] CAMPAIGNE, Fabián Alejandro, *Homo Catholicus*, pp. 545-546.

[744] CABALLERO, Constanza, Demonios ibéricos. Los rasgos idiosincraticos de la demonologia hispanica en el siglo XV, *Studia Historica. Historia medieval*, 33, 2015.

Fray Lope de Barrientos, que en su *Tratado de la adivinanza* plantea un total de 19 dudas acerca de esta materia. Pues bien, precisamente la décimo novena está dedicada a "*qué cosa es esto que dicen, que hay unas mujeres que llaman brujas, las cuales creen y dicen que andan de noche con Diana, diosa de los paganos, con muchas innumerables mujeres cabalgando en bestias, y andando, y pasando por muchas tierras y lugares y que pueden dañar a las criaturas*", opinando que todo ello son ilusiones provocadas por los espíritus malignos que se aparecen y engañan a las almas, y cualquiera que crea en la realidad de todo esto es peor que un pagano, siendo del todo punto imposible que las brujas entren a través de los quicios de las puertas, se conviertan en ánsares o chupen la sangre a los niños.

Martín de Arlés y Andosilla, *Tractatus de Superstitionibus* (1510) constata la existencia de *mulieres sortilege et malefice, que vulgariter broxe nuncupantur* en las regiones vascónicas y pirenaicas, negándose a dar crédito a su capacidad de volar por los aires y de metamorfosearse, explicando esto por la autosugestión que experimentan tales personas, que, inducidas por el diablo, imaginan en su fantasía tales hechos. Estas mujeres, inducidas por el demonio, creen que por las noches cabalgan con Diana en multitud de numerosas mujeres, se comen a los niños, entran por las ventanas e inquietan a los moradores de las casas, y todas estas cosas las creen no sólo las maléficas, sino otras mujeres, por lo que insta a los confesores las hagan ver que todo ello es ilusión demoníaca.

Según la concepción ilustrada, es cierto que los vuelos nocturnos se hallan dentro del alcance de la potencia natural del demonio, pudiendo ocurrir por medio de la permisión divina, pero posibilidad no significa realidad y sólo en muy pocas circunstancias permite Dios al demonio realizar estos actos.

Pedro de Valencia, autor del *Discurso acerca de los cuentos de las brujas* (1611) dirigido a Bernardo de Sandoval y Rojas, cardenal arzobispo de Toledo e Inquisidor General, donde exhorta a la búsqueda de pruebas tangibles y palpables que prueben estas acusaciones. En un segundo discurso escrito ese mismo año, titulado *Suma de las Relaciones de Logroño acerca de brujos*, comienza por glosar la *Relación* de Juan de Mongastón, y propone varias explicaciones de estos hechos. Dadas todas estas posibilidades, el autor recomienda suma prudencia, debiéndose examinar "*si los reos están en su juicio o si por demoníacos o melancólicos o desesperados han salido de él*". En cualquier caso, "*búsquese siempre en los hechos cuerpo manifiesto de delito conforme a derecho, y no se vaya a probar caso, muerte ni daño que no ha acontecido, y no por delito, sino por vía natural, divina permisión o fortuito acontecimiento, como queda dicho*".

Alonso de Salazar, que el 24 de marzo de 1612, terminaba su primera memoria dirigida a la Inquisición de Logroño, en la que abordaba el modo que los brujos tienen en la salida, entrada y vuelta de los aquelarres, de las cosas que hacen y pasan como tales brujos, de los actos positivos y verificaciones exteriores de dichas cosas, y de las probanzas que resultan de lo sobredicho.

Feijoo (Uso de la Mágica, *Teatro Crítico Universal*, II, 1728), se inclina por una actitud escéptica, dedicando mayor espacio a las posturas contrarias a la realidad de los vuelos que a las favorables.

Una doctrina mixta señala que las brujas asisten al aquelarre en raras ocasiones, y que la mayoría de las traslaciones son ficticias. Esta corriente vendría representada por Martín de Azpilcueta.

La versión moderada de la demonología moderna muestra que las brujas viajan al aquelarre espiritual y corporalmente, pero que corresponde a los jueces determinar cuidadosamente en cada ocasión cómo ocurrieron los hechos. En esta línea se sitúa el *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías* de Fray Martín de Castañega, de 1529. Plantea la brujería como una inversión del cristianismo, puesto que el autor muestra cómo hay dos iglesias en este mundo, una católica y otra diabólica. Del mismo modo que la primera tiene sus sacramentos, establecidos por Cristo, la Iglesia diabólica cuenta con sus correspondientes execramentos, constituidos por cosas que no se hallan comúnmente, como unguentos y polvos hechos de cosas exquisitas de animales y aves, acompañándose de palabras oscuras y ritmadas, en clara contraposición a los sacramentos católicos. Y del mismo modo que la Iglesia diabólica tiene sus ritos propios, también cuenta con sus ministros, que son todos aquéllos que están consagrados al servicio del demonio, sea por pacto expreso u oculto. Y todos los que se dedican al servicio del demonio, son llamados brujos, jorguinos o megos, y este vocablo de bruja es de origen italiano, y quiere decir quemado o quemada, ya que su delito era castigado con el fuego. Admite, sin que en su opinión el *Canon Episcopi* lo contradiga, que las brujas pueden volar (aunque en otros casos se trata de mera ensoñación) y transformarse en otras figuras merced a los poderes del demonio, aunque no pueden salir por las puertas o ventanas si están cerradas, siendo el demonio el que se las abre. En sus juntas besan al demonio en la parte más deshonesta de su cuerpo, tienen actos carnales con los íncubos y súcubos, y matan a los niños, entre otros muchos daños que provocan.

Pedro Ciruelo, por su parte, en *Reprobación de supersticiones y hechicerías* (1529) nos habla de las brujas xorguinas y se preocupa ante todo de sus vuelos y traslaciones, manifestando ante dicha cuestión un cierto eclecticismo, puesto que, por una parte, admite la posibilidad de los mismos, pero, por otra, alude al empleo de ciertos unguentos que provocan ilusiones de esta índole.

Tendríamos finalmente las *Disquisiciones mágicas* (1599-1600) del jesuita Martín del Río, una de las obras que mayor influencia tuvo en la literatura demonológica del momento. Así, en el capítulo 16 de su libro segundo, comienza por analizar las opiniones sobre dedicado a las asambleas nocturnas de las brujas: unos sostienen que solamente asisten a las mismas de pensamiento y por ilusión diabólica, figurando entre ellos muchos autores protestantes, siguiendo a Lutero, y también algunos católicos, destacando entre los españoles Alfonso de Espina y Martín de Arlés. Le parecen endebles los argumentos de esta corriente, cuyo punto central es, nuevamente, el *Canon Episcopi*. Concluye afirmando que "*a veces el demonio traslada de verdad a las brujas de un lugar a otro, cabalgando a lomos de un macho cabrío u otro animal generalmente fantástico o en alguna caña verdadera, o un mango de escoba tambien verdadero, pero manejado y sostenido por el demonio, para que asistan fisicamente a la asamblea infame*". Esta es la opinión más común entre los teólogos y juristas, figurando entre los mismos los autores del *Malleus*, Bassin, Ciruelo, Torquemada, Alfonso de Castro, etc. Y, dado estos presupuestos, el autor

acepta sin reservas todos los ítems relacionados con la brujería: los vuelos nocturnos (sobre el famoso palo o bastón), el aquelarre, cómo son capaces de resistir los tormentos, los males provocados, tan graves, que considera que es suficiente que alguien sea denunciado como asistente a un conventículo para que se le aplique la tortura, prescindiendo de que haya o no provocado daños. Se debe dar total crédito a las denuncias sobre los aquelarres y a los actos provocados por las brujas, ya que lo hacen voluntariamente, aunque sea por instigación del demonio.

Una postura mixta realiza algunas concesiones a la demonología radical. Se aceptan los presupuestos básicos de la demonología moderada. El principal cambio en las consecuencias prácticas radica en el hecho de que los jueces deben perseguir a las brujas con rigor. Su principal representante es el *Tribunal de superstición ladina* (1631) de Gaspar Navarro.

Y la versión más radical señala que por regla general las brujas viajan al aquelarre corporalmente. En algunas ocasiones los viajes podían ser ilusorios, pero éstos eran consecuencia de la incredulidad de los jueces. En esta línea se situarían las versiones aumentadas de las Disquisitionum magicum de Martín del Río (por ejemplo, la edición de Lyon de 1608-1612) y Torreblanca Villapando (1613-1618).

La Inquisición tampoco tuvo muy claro qué hacer con las brujas. En enero de 1526 el Consejo de la Suprema y General Inquisición remitía al tribunal de Calahorra la orden de intervenir en los procesos de brujería en colaboración con el Consejo Real de Navarra, señalando la necesidad de atender a las siguientes cuestiones: las muertes achacadas a las brujas, su capacidad de volar (por donde entran y salen de las casas, si lo hacen por puertas o ventanas, si éstas estan abiertas o cerradas), y su poder de desencandenar tempestades que arrasan campos y cosechas. A finales de ese mismo año, y convocados por el inquisidor general Manrique, diez inquisidores se reunían en Granada a fin de analizar la actitud a adoptar ante el brote descubierto en Navarra, mostrando cómo "*todos los más juristas de este reino han dudado o por mejor decir han tenido por cierto que no hay brujas, porque ellas confiesan en sus confesiones que van en cuerpo y en ánima en un instante por diversas partes y lugares en gran distancia de tierra a los conjuros o deleites que el demonio les hace*". Seis inquisidores pensaban que iban realmente al sabbat (en la línea del *Malleus*), y otros cuatro que estos viajes eran mera imaginación (la opinión del *Canon Episcopi*), entre ellos Valdés, pero casi todos echaron la culpa a la ignorancia de la población: la resolución presentada por Fray Antonio de Guevara indicaba la necesidad de que "*se pongan predicadores por aquellas partes, los cuales declaren al pueblo el error en que han estado las dichas brujas y cómo han sido engañadas del demonio*", mostrando además la conveniencia de fundar ermitas, emplear la lengua vernácula en los sermones e instar a los lugareños a la asistencia a la misa, por lo que implícitamente se reconocía que la brujería era una consecuencia de la escasa cristianización de la zona.

En los primeros años del siglo XVII, y tras una aparente calma brujeril, la tormenta se desató en la pequeña aldea navarra de Zugarramurdi como consecuencia, una vez más, de una caza de brujas habida en el país vasco-francés dirigida por el tristemente célebre Pierre de Lancre. En el otoño de 1608 volvía a dicha aldea María, una muchacha de veinte años que había emigrado a la localidad francesa de Ciboure pocos años atrás, donde tuvo la

ocasión de presenciar dicha caza de brujas, y, movida por su fértil imaginación, comenzó a contar a sus vecinas las extraordinarias cosas que había presenciado, entre ellas su asistencia a los aquelarres de Zugarramurdi. Al dar los nombres de otros asistentes, se desató la espiral brujomaníaca, por lo que en enero de 1609 llegaba a la aldea un comisario de la Inquisición y pronto se iniciarían las detenciones, que culminaron en el auto de fe celebrado en Logroño en noviembre de 1610, con siete brujas quemadas en persona y cinco en efigie. Estos sucesos constituyen una línea divisoria en la historia de la persecución de la brujería en España, siendo de señalar que, frente a la credulidad de las autoridades locales, los miembros del consejo de Inquisición, el 11 de marzo de 1609, remitían un cuestionario dirigido a los inquisidores de Logroño donde manifestaban sus reservas.

Pero esta actitud escéptica no estaba, ni mucho menos, generalizada, como muestra la *Relación del auto de fe de Logroño de 1610* del impresor Juan de Mongastón, donde se detallan exhaustivamente las acusaciones que pesaron sobre los brujos, y sus ritos y ceremonias. Nunca la credulidad llegó en España a tales cotas, por cuanto admite absolutamente todos los tópicos al uso: vuelos nocturnos, aquelarres presididos por el demonio y con contactos carnales, los daños provocados por las brujas, la consideración de éstas como una secta bien organizada, etc. Las consecuencias derivadas del auto de fe de 1610 fueron de enorme importancia en cuanto a la postura a adoptar por la Inquisición española ante la brujería, delimitándose claramente dos tendencias: la de quienes abiertamente negaban la existencia de brujas y brujos, y la de quienes se aferraban a su realidad. Tras Zugarramurdi, la caza de brujas prácticamente desaparece, aunque hay algún brote posterior en el País Vasco, como en Fuenterrabía (1611), Vizcaya (1617) y Guipúzcoa (1619). Para el alto Aragón contamos con una serie de procesos escalonados a lo largo de la primera mitad del siglo XVII, que siguen incluyendo referencias al aquelarre y a pactos con el demonio, aunque siempre anteriores a 1626.

En Cataluña los procesos fueron realizados por tribunales locales, de carácter baronial o real según la jurisdicción de cada territorio. A este respecto hay que recordar que los señores disponían en Cataluña de competencias altojusticieras y que, por tanto, podían condenar a muerte y ejecutar a los reos o reas, como de hecho lo hicieron en ambos ciclos. Además, en muchos casos, la iniciativa de los procesos fue popular: conservamos decenas de cartas en que los consejos municipales, de carácter representativo, llaman a cazadores de brujas para que descubran a las culpables, exigen de sus señores la formación de tribunales y el inicio de procesos, se ofrecen a la realización de una talla, o impuesto extraordinario, para su financiación, etc. Y también hemos documentado ejemplos de violencia popular sobre futuras encausadas y, por descontado, de vecinos que se presentan espontáneamente como testigos de cargo en los procesos. Una peculiaridad de la caza de brujas en Cataluña es que, una vez las reas habían sido condenadas, y antes de ser ejecutadas en la horca, eran torturadas con el objetivo explícito de que delataran a otras culpables. Ello explica el carácter acumulativo de los procesos, e incluso su expansión geográfica.

La Inquisición reaccionó tarde y mal ante el ciclo iniciado en 1614. Los primeros episodios sangrientos de dicho ciclo se dieron en el condado del Rosellón y en la Franja de Aragón y las comarcas de Lérida. En este segundo ámbito los procesos fueron instigados por un cazador de brujas llamado Cosme Soler, labrador y según sus propias palabras herbolario, natural del manso de Tarragona, en el obispado de Urgel, por cuyo motivo era

conocido como Tarragó. Soler fue detenido por la Inquisición el 20 de Mayo de 1617 y confesó que por su causa doce mujeres fueron ejecutadas en diversas localidades de las comarcas occidentales de Cataluña. El jesuita Pere Gil i Estalella, escribe un memorial fechado el 10 de Enero de 1619 y dirigido al duque de Alburquerque, tenía como objetivo que la administración virreinal tomara cartas en el asunto y parara los procesos incoados por las justicias locales presenta quince argumentos contra la forma como se habían incoado los procesos. Entre otras cuestiones, el jesuita afirma que en las denuncias "*personas muy buenas son infamadas contra derecho natural, divino y humano*". Las detenidas lo han sido "*sin causas claras y suficientes*". Los procedimientos se han caracterizado por la violencia. La brujería sería, pues, según Pere Gil, un estado alucinatorio producido por el demonio denuncia también el comportamiento fanatizado de las clases populares y de los jueces locales, que atribuye al carácter marginal e infeliz de la mayoría de las encausadas. En 1622 la Audiencia de Barcelona decreta la evocación de las causas abiertas, con lo cual finaliza la persecución en Cataluña[745].

Naturalmente, en el siglo XVIII las élites cultas españolas ya no creen en la existencia de la brujería, y a este espíritu pertenecen las burlas de Leandro Fernández de Moratín o los cuadros de Francisco de Goya.

Francisco de Goya, *El aquelarre* (1789).

[745] ALCOBERRO, A., Los otros abogados de las brujas. El debate sobre la caza de brujas en Cataluña, *Revista Internacional de Estudios Vascos*, 9, 2012.

INDICE.

INTRODUCCIÓN, 1.

A modo de justificación, 2.

1. La historia de la cultura y su problemática, 3. La historiografía de la cultura, 4. El concepto de cultura popular, 10. Los espacios culturales: mundo urbano y mundo rural, 15. la represión de la cultura popular, 18. El redescubrimiento de la cultura popular, 21.

PRIMERA PARTE: LA VIDA COTIDIANA, 25.

2. La casa, 26. La casa rural, 27. La casa urbana y sus transformaciones, 32. Mobiliario y comodidades, 37. La casa en España, 42.

3. Los ámbitos de sociabilidad, 45. La sociabilidad privada, 45. Los salones, 50. Tabernas y cafés, 54. Ocio y diversiones, 57. El teatro, 61. La ópera, 65. La fiesta, 67.

4. La alimentación, 72. Los alimentos, 72. La alimentación en España, 79. Las deficiencias alimenticias, 83. El orden de la mesa, 89. Los libros de cocina, 92.

5. El cuerpo y la enfermedad, 95. El cuerpo, 95. El cuidado del cuerpo, 97. El ejercicio físico, 102. El cuerpo espejo del alma, 104. El control del cuerpo: la civilidad, 105. Las concepciones médicas, 108. La práctica médica, 114. Las enfermedades del alma, 121. La locura, 126.

SEGUNDA PARTE: LOS MEDIOS DE DIFUSIÓN, 132.

6**. Las formas de transmisión: oralidad e imagen**, 133. La tradición oral, 133. Las lenguas en Europa, 137. La tradición visual, 144. Los colores, 146. Los usos de la imagen, 147. Coleccionar imágenes (y objetos), 154.

7. La cultura escrita y sus condicionantes, 159. El manuscrito, 159. La alfabetización, 163. La censura, 165. Opinión pública y prensa, 168. La prensa española, 175. La prensa femenina, 177. Los géneros literarios *populares*, 179.

8. El mundo del libro, 184. El libro como objeto, 184. La producción de libros, 190. Productores del conocimiento y *República de las Letras*, 195. Los hábitos de lectura, 201. El consumo de libros, 205. El libro en España: producción y consumo, 207. Ordenar y recopilar el conocimiento, 210.

9. La estructura educativa, 214. La reflexión pedagógica, 214. La escuela, 215. El papel de las órdenes religiosas, 218. La educación femenina, 221. Las universidades, 225. La universidad en España, 227.

TERCERA PARTE: LAS CREENCIAS, 231.

10. La visión de la naturaleza y del "otro", 232. Los fenómenos naturales, 232. El mundo animal, 239. Los monstruos, 245. La imagen del otro, 251.

11. La muerte, 260. La historiografía de la muerte, 260. Las fuentes, 264. El discurso sobre la muerte, 273. El ceremonial de la muerte, 278. Los no muertos, 286.

12. El más allá, 289. La escatología, 289. Los ángeles, 292. La demonología, 295. La posesión demoníaca y los exorcismos, 300. El fin del mundo, 303. El milenarismo, 307. Los espacios del más allá, 312. Los santos, 318.

13. Magia y brujería, 323. La magia, 323. Magia y ciencia, 326. La adivinación, 334. La hechicería, 337. La brujería: las interpretaciones, 342. El discurso teórico, 346. La caza de brujas, 351. La literatura demonológica, 356. Brujología y caza de brujas en España, 366.